Reprints Einaudi

Emmanuel Mounier

Che cos'è il personalismo?

Titolo originale *Qu'est-ce que le personnalisme?*
Editions du Seuil, Paris

Copyright 1948 by Giulio Einaudi editore, Torino
Traduzione di Giacomo Mottura

Prima edizione nei «Saggi», n. 105, 1948

Prima edizione nei «Reprints», 1975

Emmanuel Mounier

Che cos'è il personalismo?

Giulio Einaudi editore

Creative Commons

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.
Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Indice

Premessa . . . . . *p.* 9

Il personalismo della purezza . . . » 17

Il personalismo dell'impegno . . . . » 29

I diritti della trascendenza . . . . . » 41

La crisi del secolo XX . . . . . » 51

Le due alienazioni . . . . . » 61

Nel cuore del materialismo, del collettivismo e dello spiritualismo . . . . . » 73

Gli equivoci del personalismo . . . . » 93

Ed eccoci al punto... . . . . » 113

Il « Manifesto al servizio del personalismo » uscí in Francia nel 1936. Rileggendolo dopo dieci anni densi di avvenimenti, l'autore non ha da rinnegarne neppure un rigo, quanto alla sostanza; ma sarebbe anormale (e inquietante) se dieci anni di esperienza e di riflessione dovessero scorrere su di un pensiero senza modificarne in parte i chiaroscuri, senza arricchirlo di visuali nuove. Fra tutte le renitenze di cui si arma un adolescente ai primi passi della vita, alcune non fanno che rafforzarsi col tempo; altre, che eran state utili come posizione di partenza, fanno luogo a ricerche piú comprensive. Noi rispondiamo a taluni desiderî facendo il punto, oggi, come dieci anni or sono, sul nostro itinerario.

Il lettore di queste pagine mi permetterà di precisare una volta di piú lo spirito col quale mi auguro vengano lette. Il « personalismo », finché dipenderà da me, non sarà mai un sistema né una macchina politica. Noi adoperiamo questo comodo termine per designare una certa prospettiva dei problemi umani e per porre l'accento, nella soluzione della crisi del secolo XX, *su certe esigenze che non sempre son messe in valore. Non si diviene personalista abbandonando le proprie fedeltà di prima o i pratici punti di vista scelti per la soluzione dei problemi pratici. Si può essere cristiano e personalista, socialista e personalista, e perché no? comunista e*

personalista, se si è comunista in un modo che non contraddica ai valori fondamentali che qui si esprimono. Respingo pregiudizialmente ogni tentativo di utilizzare « il personalismo » in favore dell'ignavia storica, in difesa delle forme di civiltà che la storia condanna. Respingo la tentazione, molto forte in alcuni, di chiamare « personalismo » la loro incapacità a sopportare una lunga disciplina di azione. Mi auguro che queste pagine aiutino a pensare e a creare, e non a difendersi contro i richiami del mondo. La miglior sorte che possa toccare al personalismo è questa: che dopo aver risvegliato in un sufficiente numero di uomini il senso totale dell'uomo, si confonda talmente con l'andamento quotidiano dei giorni da scomparire senza lasciar traccia.

EMMANUEL MOUNIER

Che cos'è il personalismo?

Noi tutti conosciamo gli inconvenienti a cui dobbiamo adattarci, lasciando applicare un'etichetta quale quella di « personalismo » a un gruppo di ricerche e di volontà che desidera rimanere in pari tempo aperto e vigoroso. La parola non conta. Da quando esistono parole, esistono anche battaglie di parole, malintesi di parole, verbalismo, confusione. Rinunceremo perciò a parlare e a imporre dei nomi? Nessuna parola è intatta e sincera. Il marxismo abbraccia a un tempo e dei materialismi arcaici e uno sforzo, a cui siamo vicini, di pensare nel suo insieme la realtà umana globale. « Esistenzialismo » designa provvisoriamente in Francia una moda della disperazione dell'esistenza, e diserta quella larga tradizione che da Pascal a Scheler afferma la pienezza dell'esistenza. Perché non dovrebbe anche « personalismo » dare occasione alle confusioni e agli sfruttamenti comuni? Certuni già cercano di rifugiarvi le loro paure o le loro avarizie; altri di farne una macchina contro la rivoluzione socialista. Quand'anche noi accettassimo di non dargli un nome nuovo, si troverebbero voci disposte a tradurre questo silenzio in complicità. Conserviamo dunque il nome che ci hanno dato alcuni lavori, alcune lotte e, dalla Mosa all'Oder, dei morti che nessuna ambiguità può travestire.

Questo nome risponde al dilagare dell'ondata totalitaria; da essa

è nato e contro di essa, e accentua la difesa della persona contro l'oppressione delle strutture. Sotto quest'angolo visuale corre il rischio di trascinare con sé vecchie reazioni individualistiche, felici di adornarsi di un nuovo blasone: di deliberato proposito l'abbiamo fin da principio associato a « comunitario »; ma un'insegna non è una qualificazione completa; e, quando noi ricorderemo le vie maestre della nostra filosofia dell'uomo, vedremo che la persona non è una cellula, nemmeno in senso sociale, ma un vertice, dal quale partono tutte le vie del mondo.

Ci rifiutiamo tuttavia di lasciar porre sotto l'etichetta del personalismo un sistema chiuso. Se è vero che marxismo, esistenzialismo, personalismo si spartiscono attualmente la filosofia della rivoluzione in Occidente, è di capitale importanza di non chiudere fra mura queste tre truppe mobili, piú mobili ancora dei partiti politici; poiché esse esplorano, in direzioni diverse, ampie province del medesimo paese, e si tradirebbe l'avvenire dell'uomo se si volesse trasformare la loro concorrenza feconda in una lotta totalitaria, mirante alla reciproca eliminazione. Noi stiamo attenti, da parte nostra, a rinforzare il nostro perno e, nello stesso tempo, a non permettere che si irrigidiscano le nostre frontiere.

Inoltre, il personalismo, come ogni dottrina che si confonda con la storia, non è uno schema intellettuale che attraverso la storia permanga intatto; associa la fedeltà a un determinato assoluto umano con un'esperienza storica progressiva. Ne coglieremo meglio il significato sottolineando le tappe di questa esperienza ancora adolescente, piuttosto che semplificandola in un'immagine prematuramente fissata. E non bisogna neppure immobilizzare queste tappe progressive, come se la preoccupazione dominante dell'una dovesse essere esclusa dalle prospettive della seguente. Noi assistiamo piuttosto alle prime sinuosità di un procedere ciclico, in cui certe esplorazioni spinte su di una via fino a esaurirla sono abbandonate solo per essere ritrovate piú tardi e piú lontano, arricchite da questo abbandono e dalle scoperte per cui esso ha liberato la via.

Il personalismo della purezza

Il movimento personalista è nato dalla crisi apertasi nel 1929 con i *cracks* di Wall Street, e che continua sotto ai nostri occhi dopo il parossismo della seconda guerra mondiale; si è espresso mediante la creazione della rivista « Esprit » nel 1932; per alcuni anni l'« Ordre Nouveau » al quale Arnaud Dandieu, se fosse rimasto in vita, avrebbe conferito un'importanza di primo piano, riunì da parte sua, insieme con dei personalisti, alcuni tecnici che la tecnocrazia non sempre ha condotto poi nelle migliori direzioni.

Da quale necessità interiore è sorta la nostra affermazione?

Di fronte alla crisi, la cui gravità molti si nascondevano, due spiegazioni venivano proposte.

I marxisti dicevano: crisi economica classica, crisi di struttura. Intervenite sull'economia, il malato si rimetterà.

I moralisti contrapponevano: crisi dell'uomo, crisi dei costumi, crisi dei valori. Cambiate l'uomo, e le società guariranno.

Noi non eravamo soddisfatti né degli uni né degli altri. Spiritualisti e materialisti ci sembravano partecipi del medesimo errore moderno: quello che, seguendo un discutibile cartesianesimo, separa arbitrariamente il « corpo » dall'« anima », il pensiero dall'azione, l'*homo faber* dall'*homo sapiens*. Da parte nostra affermavamo che la crisi è *in pari tempo* una crisi economica e una crisi

spirituale, una crisi delle strutture e una crisi dell'uomo. Non solo ci rifacevamo alla parola di Péguy: « O la rivoluzione sarà morale o non sarà », ma precisavamo: « La rivoluzione morale sarà economica o non sarà. La rivoluzione economica sarà morale o sarà nulla ».

Ci volgevamo dunque ai marxisti e dicevamo loro: « Per quanto sottile sia il vostro materialismo, per quanto dialettico e lontano dal materialismo volgare da voi evitato, finché resterà un materialismo, e voi lo affermate come tale, mutilerà l'uomo e comprometterà la rivoluzione. Sia pure, ma che significa materialismo? Una dottrina che afferma il primato della materia sullo spirito? Frase incomprensibile, poiché nessuno sa piú che cosa sia la materia; quella materia che sfugge sotto le dita e persino sotto il pensiero. Da parte nostra, a nessun titolo riconosciamo uno « spirito » impersonale; e neppure chiameremo materialismo una filosofia storica che sostenga il primato *attuale* delle soluzioni economiche e l'importanza *primordiale* dei fattori economico-strutturali in una società moderna, poiché anche noi crediamo a questo primato d'urgenza e a questa importanza attualmente smisurata. Noi designiamo come materialistica una filosofia che, pur insistendo giustamente su di un umanismo del lavoro e della funzione fabbricatrice, consideri illusorie altre dimensioni altrettanto essenziali dell'uomo, in special modo l'interiorità e la trascendenza; e come un semi-materialismo, una filosofia che tenda a svalorizzare le seconde in confronto alle prime. In questo il marxismo, almeno fino a oggi (e non ci pronunciamo sul suo avvenire), non ha mai negato di essere un materialismo ».

Ci volgevamo nello stesso tempo agli spiritualisti tradizionali e dicevamo loro: « Voi avete permesso che il destino dell'uomo si confondesse con chiacchiere dello spirito sullo spirito, e che la stessa forza dello spirito si sviasse verso i paradisi artificiali al servizio di tutte le bassezze; non vi siete accorti di nulla, e questo vi condanna. Per opera vostra le forze rivoluzionarie si sono rivolte,

in opposizione al *vostro* ' spirito ', contro i valori dello spirito, e se, nonostante tutto, verrà giorno in cui esse libereranno questi valori, i malintesi e le rovine del frattempo vi dovranno essere largamente imputati. Noi abbiamo cominciato col rompere qualsiasi solidarietà con questo ' spirito ' schiavo o cieco; sentivamo l'abisso che separa la buona parola dalle buone parole e che non avremmo potuto annunciare le vie dello spirito quasi senza farisaismo se non quando tutti traessero dalle loro condizioni di esistenza un certo agio e una disponibilità interiore sufficienti per dedicarvisi. Da quel momento la nostra convinzione era formata: il primo passo della ' rivoluzione spirituale ' è la rivoluzione economica e politica che apre a quella la via verso quei destini troppo offuscati ancora dalle preoccupazioni elementari della difesa della vita, perché a essa si possa giungere ».

Tuttavia, non ci imponevamo per questo, come alcuni vorrebbero, una specie di virtuosa astinenza da tutto ciò che va oltre alle preoccupazioni del tecnico politico. Questa meschina saggezza è un'altra forma del farisaismo. Un grande numero di militanti rivoluzionari, pur lavorando per gli oppressi, non sono però essi stessi tali da potere senza responsabilità permettere che il destino spirituale dell'uomo liberato sia abbandonato al capriccio delle cose, quando invece tanto si preoccupano per consolidare le vie della rivoluzione politica e sociale. Essi si trovano nelle condizioni di formare e proiettare meglio di altri un'immagine piena dell'uomo: proprio i piú derelitti ne daranno loro talvolta l'esempio. La « rivoluzione materiale anzitutto », proprio come la « rivoluzione morale anzitutto », può mascherare una fuga individuale di fronte all'esigenza globale di una rivoluzione dell'uomo tutt'intero. Nessuno è obbligato a impiccarsi per evitare l'asfissia.

È difficile allo storico, anche allo storico di se stesso, avere la sicurezza di non proiettare le prospettive posteriori dei fatti sul loro primitivo disegno. Tuttavia io credo che questa è stata press'a poco la nostra posizione di partenza.

Ma la sua stessa forza racchiudeva un pericolo: noi eravamo allora animati da un bisogno di assoluto e da una rivolta contro i disordini spirituali piuttosto che dalla assillante preoccupazione di formarci una politica da seguire, contro il procedere concreto di quei disordini e contro i loro espedienti di lotta. In questo stato d'animo, una certa preoccupazione di purezza tendeva a divenire lo spirito informatore del nostro atteggiamento: purezza dei valori, purezza dei mezzi. La nostra formazione di intellettuali ci spingeva a cercare questa purificazione anzitutto in una purificazione di concetti, e l'individualismo dell'epoca, contro cui noi ci schieravamo, continuava a lasciare in noi il suo segno, sviandoci da quella revisione dottrinale verso la sollecitudine troppo esclusiva per il nostro comportamento individuale.

Sono note le requisitorie che abbiamo condotte partendo da questo principio. La critica dell'organismo storico nel quale vivevamo ci ha portati su posizioni rivoluzionarie contro l'ordinamento capitalistico, la democrazia formale e le istituzioni annesse. Allora (verso il 1932) era originale essere rivoluzionari senza appartenere a un partito marxista; in seguito, questa originalità è divenuta banale e non sempre di buona lega. A ogni modo, la nostra volontà rivoluzionaria era profonda e autentica; ma meno orientata verso i mezzi della rivoluzione che verso la purificazione della rivoluzione stessa; cercavamo una « tecnica dei mezzi spirituali », e se « tecnica » poneva l'accento sull'aspetto realistico di questa preoccupazione, tuttavia allora avremmo forse detto che è meglio non fare la rivoluzione piuttosto che lasciarla fare con certi mezzi. Cosí il nostro primo lavoro fu soprattutto quello di purificare dei valori: avevamo intuito che il compromesso non stava fra « valori spirituali » intatti e una realtà corruttrice, dalla quale sarebbe stato sufficiente distaccarli, ma che essa portava con sé valori già alterati dalle mescolanze con l'ambiente. A lungo ci consacrammo a questo delicato lavoro di dissociazione: rottura tra l'ordine cristiano e il disordine costituito, revisione delle nostre fonti di cultura, delle

dottrine sul lavoro, sulla proprietà, sull'autorità, ecc. È l'epoca dei grandi numeri speciali di « Esprit », un po' grevi, ma duraturi.

Alcuni considerano questa preoccupazione di purezza rivoluzionaria come una specie di sentimento infantile; e hanno ragione se si oppongono a certe forme primitive e ossessionanti, quali ne presentano gli ambienti anarchici o i prodotti di una certa educazione cristiana platonizzante, che viola lo stesso spirito del cristianesimo; ma, avendo in seguito meglio assimilato il valore, *spirituale anch'esso*, di efficienza, noi non rinnegheremo quest'assillo di assoluto, che rimane la principale colonna della nostra azione. Se la storia dell'uomo è un « movimento per andare sempre piú lontano », essa non si fa né si intende senza un principio di insoddisfazione permanente e di perpetua ripresa. L'errore sta nel voler realizzare l'assoluto nel relativo; non nel pensare il relativo su di uno sfondo di assoluto, con che il relativo conserva una grandezza che, ove sia abbandonato a sé, perde infallantemente. La storia non è relatività nascente in ogni istante e in ogni istante disfatta, ma l'aspetto sempre nuovo, sempre fedele di un assoluto, che in pari tempo rischiara dall'alto il fiume di Eraclíto e confonde la propria luce con le sue acque fluenti.

Tuttavia, questo assoluto — e qui noi ci ricolleghiamo alla grande tradizione che ravvicina Dionigi l'Areopagita a san Giovanni della Croce, a Pascal, a Kierkegaard e a Kafka — è un assoluto nascosto. È incommensurabile al mondo cosí qual è; e lo avviciniamo a noi piú con lo sforzo verso di lui che con le rappresentazioni che possiamo farcene, sempre difettose, qualche volta grottesche. Un sistema concettuale può delimitare con precisione ciò che non è, ma coglie solo molto mediocremente ciò che è. Quel che è vero sul piano dell'ontologia è piú vero ancora quando scivoliamo sul piano della storia. Come diceva Kierkegaard, solo il Giudizio finale giudica la storia: ciò che, in termini meno teologici, si può esprimere dicendo che solo una coscienza della totalità compiuta della storia potrebbe darci il senso di ogni avvenimento

storico. La storia non si fa senza la volontà dell'uomo e, tuttavia, si fa in gran parte al di fuori e contro di essa, e produce effetti diversi da quelli che l'uomo stesso aveva previsti. In campo storico servire l'assoluto è un modo di essere, piuttosto che un sistema *ne varietur* di principî o di soluzioni. In questa quasi inintelligibilità verticale della storia noi non possiamo governare la nostra barca orientandoci su di un cielo di stelle fisse; le plaghe favorevoli od ostili che attraversiamo ci sono rivelate, oltre che da costellazioni lentamente mobili, dalla luminosità dell'aria, dal gioco dei venti, dai riflessi dell'acqua, da un benessere o un malessere della vita che è in noi.

Sarebbe qui opportuno analizzare piú a lungo di quanto non possiamo fare l'assillo della purezza. La psicologia e la patologia individuali ci recherebbero dei chiarimenti. Il delirio di purezza assoluta, la smania della perfezione, l'idealismo sconfinato, sono frequenti nei manicomi e nei semplici nevrotici, e non contrassegnano individui di *élite*, ma psichismi degenerativi; non trasferiscono la personalità, come pensa chi ne è posseduto, verso una perfezione piena, ma verso una vera perdizione; si osservano in soggetti la cui linea di condotta è una fuga dalla realtà; tutto quanto potrebbero realizzare di necessariamente umile, imperfetto, finito, tutto essi respingono e, sul cardine di questa negazione, passano dal diniego alla condanna, che ai loro occhi li giustifica della fuga; infine, sommando queste evasioni nel mito di una purezza astratta, essi finiscono, idealizzandola, col mascherare a se stessi la propria diserzione. Tutte le sètte di « puri », quante ne ha conosciute la storia, sono nate da questo stato d'animo, impotente di fronte all'azione quotidiana. Lo troviamo molto diffuso in uomini che passano per normali, potendo questa « purezza », della quale si coprono, essere di alta come di bassa qualità; un'aspirazione religiosa inconsolabile o la minuzia impeccabile di una vita ben ordinata. I direttori di coscienza, p. es. un san Francesco de Sales,

hanno prevenuto Marx e i freudiani denunciando in questi atteggiamenti un'alienazione e un espediente della cattiva coscienza.

Riconduciamo queste riflessioni al nostro argomento. Il sentimento ossessivo di purezza in materia di teoria e di azione non è sempre estraneo a queste aberrazioni psicologiche. Talvolta si è sviluppato per un'educazione cristiana orientata a sproposito verso lo scrupolo e l'evasione anziché verso la decisione e la dedizione. Talora segue a qualche profonda ferita affettiva, ricevuta nelle prime scaramucce dell'azione, e simula un progresso dialettico, mentre invece contrassegna una fuga. Se ne incontrano forme laiche altrettanto che forme religiose. Lo slittamento in questa specie di dogmatismo sterile è la grande tentazione dell'assillo autentico di assoluto e dello sforzo vitale verso la perfezione.

Non penso che noi vi siamo caduti. Un organismo nascente tende a isolarsi e a proteggersi per prendere piena coscienza di sé e salvaguardare la propria fragilità iniziale: così abbiamo fatto a venticinque anni, come era normale e sano, negando tutto, esigendo tutto. Ma il personalismo che affermavamo e a cui a poco a poco davamo forma era il migliore esorcismo contro il demone della purezza. La purezza astratta corre sempre al generico, al principio costruito, alla situazione sognata, a quei beni senza corpo che sono nulla e di nessuno. Il procedere personale, invece, è affermazione e inserzione concreta, responsabilità accettata in un mondo di situazioni.

Se fossimo rimasti troppo esclusivamente orientati secondo questa preoccupazione, avremmo tuttavia sfiorato alcuni pericoli.

Il primo di tutti era di scivolare verso l'utopia e, di conseguenza, verso l'inefficienza storica. Non vi è solamente l'utopia dei sistemi balordi e delle società irreali; si ha anche utopia quando la proiezione storica che illumina l'azione è il prodotto di una costruzione esclusivamente concettuale che trascura di comporre le esigenze sovrastoriche con le situazioni storiche di fatto, in cui

esse devono inserirsi: in questo senso, vi sono persino utopie della moderazione, che si ritrovano in quelle politiche del « giusto mezzo » che nascono da una determinazione quasi geometrica tra estremismi immaginari. La ricerca di una « rivoluzione pura » per la via di una purificazione ideologica poteva, al pari di un certo moralismo politico, condurci ad arenarci nelle buone intenzioni disarmate. A questa preoccupazione di purezza va fatta risalire l'apoliticismo infantile di molti uomini di qualità indubbie e la loro inettitudine assoluta quand'essi se ne vogliono liberare per inserirsi nella realtà.

Inoltre, l'assillo della purezza non è soltanto l'assillo di una certa nettezza astratta delle essenze o di una perfezione ideale della storia, ma anche l'assillo di una certa delicatezza di atteggiamenti di fronte al mondo e nell'azione. Ancora una volta, questa preoccupazione è una componente essenziale dell'azione; ma ne è una componente virile solo quando si congiunge a una ricerca di applicazione e di efficienza; altrimenti, creerà cuori di un metallo forse chimicamente puro, ma fragile. L'uomo, composito per definizione, non è solido che sotto forma di leghe. A Vichy, accanto ai cinici, formicolavano tali « puri », che si sono lasciati accalappiare come bambini, rivelando una fondamentale debolezza di carattere proprio nel momento delle scelte decisive.

È necessario aggiungere che nell'atmosfera della nostra epoca la preoccupazione della purezza si assume, volere o no, da un contesto molto strettamente individualistico. Anche qui bisogna stare attenti alle indicazioni della psicologia individuale. Spesso la preoccupazione *della* purezza individuale non è altro che una proiezione nell'ambiente della preoccupazione della *mia* purezza; e questa preoccupazione della mia purezza individuale, pur se talvolta nelle sue forme imperiose ha qualcosa dello slancio verso la perfezione, molto piú spesso nelle sue forme piú banali deriva da due istinti primitivi: la preoccupazione della mia integrità materiale,

variante dell'istinto di conservazione (che nulla di me si alteri, cioè che nulla cambi, che nessuna avventura mi turbi); e il complesso di innocenza, simmetrico troppo dimenticato del complesso di colpa: desiderio di essere senza rimorsi con la minor spesa possibile. Questi due istinti sono conservatori ed egocentrici. Sotto nobili pretesti, mirano soprattutto ad assicurare la tranquillità morale dell'individuo, nell'oblío dei disordini o dei tumulti che si agitano intorno a lui. Si capisce che il loro atteggiamento di giudici integri, senza rischi e senza oneri, sia supremamente irritante per coloro che s'impegnano là dove si ricevono i colpi, dove le mani si sporcano, dove si vincono le battaglie.

Infine, una riflessione animata dalla sola preoccupazione di purificare, tende a sviluppare intorno a sé una specie di disintegrazione maligna. Lo abbiamo capito per qualche malinteso nato dalle nostre stesse critiche. In un primo tempo, dicevamo « no » a tutti i valori acquisiti, quali si presentavano nell'abominevole confusione del tempo, ivi compresi i valori detti spirituali: non li avevamo forse visti sfilare, da qualche anno a questa parte, in camicie di colore e in colonne per tre: ordine-autorità-nazione, lavoro-famiglia-patria, successori delle libertà-eguaglianza-fraternità del doppio giuoco capitalistico-parlamentare? Contro questi miscugli la rigidezza del nostro rifiuto non si è affatto attenuata. Ma a dir sempre di no, sempre dissociando e decantando, abbiamo veduto lo spirito di certi nostri seguaci scivolare su di una specie di anarchismo intellettuale che finiva per ricongiungersi all'esercito dei disordini del tempo. Incoraggiati talvolta da un trascendentalismo sommario, religioso o laico, che i maestri ai quali si appellavano — Barth o Bloy, Kafka o Proudhon — avrebbero sconfessato, costoro non sapevano esser piú che negazione. Qualsiasi esca storica, qualsiasi attualità, qualsiasi modernità, parrebbe loro macchiata dal peccato originale di voler attestare anziché protestare. I migliori hanno ingrossato la piccola coorte di quei profeti della politica, la

cui funzione è indiscutibilmente necessaria, anche se per certi aspetti sterile e persino nociva. Gli altri, i piú, non sono altro che elementi di disgregazione critica: e impiegano le loro migliori intenzioni a corrodere qualsiasi azione efficace e a disfare le loro stesse imprese.

Il personalismo dell'impegno

A partire dall'anno 1934 noi abbiamo sempre più affinato la coscienza di questi pericoli, insiti nella nostra primitiva posizione. Fu l'effetto di un duplice influsso, o piuttosto di un solo movimento in cui si intrecciavano strettamente l'azione di qualche avvenimento vissuto e la riflessione su questi impegni, tanto poco simili a quelli che avevamo inizialmente preveduti.

Una strategia della purezza rivoluzionaria sbocca infallantemente, come forma della sua azione, nella piccola coorte, se non proprio di « puri », per lo meno di uomini di buona volontà, decisi a mantenere nelle sollecitazioni dell'azione una certa intransigenza di principî e di mezzi. Per tutto quanto noi adottiamo, e non lo sottolineerò mai abbastanza, di questa strategia, solo rinunciando alle sue deviazioni sempre imminenti, questo fu e questo dev'essere ancora il nostro modo di espressione: il piccolo gruppo, che vale per gli uomini che raccoglie e per l'intensità dell'irraggiamento più che per il numero, che non si propone i grandi còmpiti rivoluzionari, i còmpiti di massa, ma un'azione mista di corpi franchi e di guardie di palazzo, la scoperta ardita di panorami sconosciuti e la vigilanza su di un tesoro necessario al benessere di tutti, tesoro che i tumulti dimenticano o minacciano.

La « Troisième force », che fu per un anno solidale con

« Esprit », finché « Esprit » se ne distaccò, prima che essa andasse a gettarsi in altre acque, era un compromesso fra questa milizia e le formazioni di tipo abituale. I « gruppi *Esprit* », che ne presero il posto attorno alla rivista, vi corrispondevano piú da vicino; ma una piú rigorosa messa a fuoco è ancora possibile.

Ma quest'azione di coorte leggera non è interamente padrona delle proprie vie. Da quando avevamo rifiutato la comodità degli atteggiamenti siderali e c'eravamo impegnati nelle situazioni e nei problemi del nostro tempo, le tendenze dell'epoca dovevano trascinarci verso alternative che non ci eravamo prefissati e là obbligarci a opzioni incompatibili con la solitudine delle posizioni « pure ». Ogni volta, noi abbiamo scelto, e non schivato. Mai la nostra scelta ebbe quell'andatura eroica e quell'automatismo soddisfatto che, a quanto essi dichiarano, sembrano tanto comuni fra i nostri contemporanei. Qualche volta l'istinto decise senza esitazione, ma molto tempo dopo l'intelligenza si dibatteva e i pensieri discissi mostravano le cicatrici. Il sei febbraio; la guerra di Spagna; il Fronte popolare; Monaco; Vichy. Vi erano sempre abbastanza buone ragioni dalla parte dell'avversario, e tanta ottusità e bassezza da parte dell'alleato, da mettere la nostra scelta nel rischio di esser fatta cadere: e piú d'uno ci si provava. Tutto ciò trasformò sovente queste lotte in lotte incerte. Ora che il giuoco è chiuso e i malintesi sono rimossi, noi sappiamo di avere ogni volta scelto bene.

L'esperienza stessa di queste scelte ci illuminava sul vero senso dell'impegnarci spiritualmente: non un agevole sviluppo storico di una situazione preconcetta con l'immaginazione, ma il confronto imprevedibile e brutale con situazioni di fatto di cui non noi avevamo prodotto i dati e il cui sviluppo in grande parte ci sfugge. A seconda dei tempi e della nostra posizione, noi dominiamo piú o meno quanto ci circonda. Soffocato dalle proprie opere, l'uomo contemporaneo raramente ha padroneggiato cosí poco come oggi l'ambiente in cui è immerso. I suoi concetti, i suoi strumenti, i suoi sentimenti, piú nulla di ciò che è lui stesso si adatta al mondo

che gli sta attorno, né è in grado di assicurargliene la sovranità. Cosí, senza dubbio, si spiega il successo delle dottrine che dichiarano assurdo il mondo e descrivono l'uomo quale un solitario maledetto dai quattro angoli dell'orizzonte, a cui rimane come unica grandezza di accettare con fermo coraggio un universo che nulla gli può domandare né dire. Espressioni forti di una impotenza, testimonianze virili di una decadenza, queste dottrine di fine secolo hanno in ogni modo il vantaggio di metterci di fronte, come ogni dottrina di crisi, alla nostra condizione drammatica. Esse riprendono, talvolta impoverendola, la descrizione pascaliana di quella condizione, e quelle filosofie dell'impegno che uno Scheler, un Jaspers, un Landsberg e, prima di loro, un Kierkegaard, dopo di loro Gabriel Marcel e il giovane personalismo francese avevano da molto tempo sviluppate, prima che ne fosse eccitata l'attenzione frenetica dei cronisti letterari [1]. Noi ci troviamo presi in un corpo, in una famiglia, in un ambiente, in una classe, in una patria, in un'epoca che non abbiamo scelto. Che io mi trovi qui piuttosto che là, adesso piuttosto che allora è stato deciso da un misterioso disegno in antecedenza a ogni partecipazione della mia volontà. In me si annodano le cifre intrecciate di un destino incombente e di una vocazione che è una sfida contro tutte le forze del mondo; ma questa vocazione non può aprirsi la via che in questo corpo, in questa famiglia, in questo ambiente, in questa classe, in questa patria, in quest'epoca. Io non sono affatto un *cogito* aereo e sovrano, librato nel cielo delle idee, ma sono quest'essere greve di cui una sola greve espressione definirà il peso: io sono un io-qui-adesso-cosí-fra questi uomini-con questo passato.

Questo impegno è una servitú, non una maledizione; contribuisce al nostro equilibrio; neutralizza l'egocentrismo che, senza di esso, ci distrarrebbe continuamente verso la morte di Narciso.

[1] Vedi specialmente le *Réflexions sur l'engagement personnel* di Landsberg (« Esprit », novembre 1937) e il suo articolo su *Le sens de l'action* (*ivi*, ottobre 1938).

Il materialismo e il collettivismo sono modi brutali di ricordarci che siamo uomini fra le cose e uomini fra gli altri uomini, *per mezzo* delle cose e *per mezzo* degli altri, altrettanto e, sovente, piú che per mezzo del raccoglimento solitario. Non dobbiamo lasciare nelle mani dei fascisti la bella nozione di comunità di destino. L'angolo di universo a noi assegnato non ci rinserra pertanto in quella specie di provincialismo spirituale che i tradizionalisti reazionari hanno voluto imporre all'umanità viaggiatrice e inquieta d'avventure. Le sue stesse angustie sono aperte verso un appello di avvenire, e i suoi paesaggi si profilano su di un orizzonte di universalità. Bonald e Condorcet non hanno visto che un elemento per ciascuno di questa condizione mista. Noi non siamo, secondo il sogno paranoico dei surrealisti, dei pazzi di libertà che proiettino senza impacci desiderî e delirî in un mondo abolito: siamo veramente liberi solo nella misura in cui non siamo liberi interamente. Non siamo piú i condannati ai lavori forzati di una storia senz'appello. Non possiamo essere senza assumere, e neppure siamo senza sperare e volere. È sintomatico che la volontà e l'impegno abbiano subíto nel mondo moderno un discredito e un regresso paralleli e che la disperazione contemporanea sia nata dalle nostre rinunce, pur quando essa inciti qualcuno a risalirle.

Questa duplice condizione, per cui la gioia esistenziale è mescolata alla tensione tragica, fa di noi degli esseri che rispondono, dei responsabili. Bisogna rivalutare queste parole. Si tratta cioè di un tipo unico di esistenza, che non solo è proprio dell'uomo, ma non trova posto, presso l'uomo, né in un mondo atomizzato, né in un mondo asservito. Sembra talvolta che l'uomo contemporaneo sappia solo oscillare tra questo e quello, tra il soliloquio egocentrista e il conformismo animale, tra un falso angelo e un vecchio bruto. Noi ci definiamo abbastanza bene per il gusto di evitare queste due contraffazioni all'uomo che nascerà dalla crisi presente.

La conseguenza immediata di questa condizione è che noi non possiamo ancorare la nostra azione a un ideale astratto ricavato da

una meditazione puramente individuale, e tentare di imporre questa premessa a un ambiente che non abbia avuto parte nella sua elaborazione; né rifiutare in suo nome ogni attività storica concreta, col pretesto che da qualche parte le nostre pretese non ci sono integralmente consentite. Per questo doppio scantonamento del dottrinarismo o dell'astensione scontrosa, le « coscienze esigenti » tradiscono la loro missione storica. Le utopie sono molteplici; utopie sognate, utopie pianificate, utopie ottimistiche del progresso fatale che distendono ogni molla (quando l'ottimismo cristiano si naturalizza, agisce in questo senso), utopie catastrofiche che incoraggiano una superba rinuncia di fronte a un mondo che si sa in decadenza fatale. L'astensione si sistematizza volentieri nelle posizioni di né-né (né fascismo-né comunismo, né destra-né sinistra). Altri preferiscono le posizioni tipo $\frac{a+b}{2}$ che vengono proposte come avversarie dell'utopia — delle utopie estremistiche — e sono, di fatto, una forma particolare di utopia, l'utopia centrista; il suo schema, molto artificioso, consiste nel bloccare una realtà complessa in due proiezioni estreme, per offrirsi la soddisfazione di rappresentare a egual distanza da entrambe il buon senso o la ragione: in realtà, un'astrazione eclettica in sostegno di un gusto medio dell'immobilità. Bisogna infine considerare qui gli atteggiamenti moralistici, il cui torto non sta nell'affermare che la condotta dell'uomo dipende da un partito preso sull'uomo, ma nel voler immediatamente dedurre da questo partito preso regole di condotta collettiva, in vece di farle storicamente maturare in situazioni sperimentate e in tecniche efficaci. Coloro che di solito si trovano a sostenere siffatte posizioni impressionano per il tono di nobiltà e di indipendenza che volentieri assumono. Accade che la loro sincerità sia press'a poco piena, e pure accade che sotto queste degne apparenze si riparino pesanti servitú spirituali o di vita; nessuna di queste vie, in ogni modo, ha uno sbocco. Analizzare direttamente il movimento della storia in un'esperienza vissuta e progressiva è il solo mezzo efficace di dirigere la storia. È questo

un punto in cui il realismo personalistico costeggia molto strettamente il metodo marxista, il suo sforzo per svincolare i problemi storici dall'*a priori* e per saldare la conoscenza all'azione.

Se ogni azione ci inserisce in un mondo di dati preesistenti, non c'è mai, per l'azione, purezza: tutte le situazioni sono situazioni impure, miste, ambigue e, di fatto, laceranti. Voler agire senza nulla abbandonare dei propri principî o senza sporcarsi le mani è una contraddizione di termini, che esprime un farisaismo egocentrico legato all'immagine di sé piú che al destino degli uomini. Un cristiano può sognare una rivoluzione fatta solo da santi in una società di santi; ma, se riconosce che una rivoluzione è necessaria per ripristinare certe condizioni di vita divenute indispensabili allo stesso nascimento di una preoccupazione spirituale, e se questa rivoluzione è maturata senza di lui, fuori di lui, da anni, egli non può sistematicamente farle ostacolo, anche se giudica che, essendosi allontanata dallo spirito cristiano, essa è spiritualmente temibile; suo solo dovere è allora di premere sulla sua ora e sul suo processo, affinché l'uomo non debba uscirne per un pezzo disumanato. Il patriota che nel 1793 giudicava indispensabile che la rivoluzione dei diritti dell'uomo trionfasse definitivamente dell'assolutismo monarchico doveva, pur ripugnandogli, accettare provvedimenti di salute pubblica imposti dal pericolo esterno e interno; e quindi anche gli errori dei governi rivoluzionari, quand'anche si astenesse da partecipare ai loro eccessi e vi si opponesse, entro a certi limiti, fino all'estremo coraggio.

Queste riflessioni ci conducono a prospettare in modo nuovo il rapporto tra la concezione e la messa in opera dell'azione. Una azione ragionevole non è un'azione interamente pensata prima, le cui modalità siano dedotte in un secondo tempo dai principî o dagli schemi prestabiliti. Certamente, quest'ordine non è escluso. La strana attitudine dell'uomo di disarticolarsi senza rompersi le ossa, ci obbliga a riconoscere che un Kierkegaard ha potuto scrivere in modo notevole sul matrimonio sfuggendo al matrimonio,

come un Rousseau o un Comte hanno potuto illuminare generazioni di politici senza aver governato gli stati. Ma questi successi sono eccezionali, e sarebbe troppo facile enumerarne gli inconvenienti. Di regola, la teoria si forma nell'esperienza, e per mezzo di essa. Non può esserci deduzione immediata e sicura da una teoria elaborata alle forme di azione che possono emanarne.

Per prendere l'esempio che ci tocca piú immediatamente, il personalismo, per quanto già carico di esperienza possa essere, non impone necessariamente la tale o talaltra forma di azione storica. Degli inventori di azioni politiche, potranno, con una creazione nuova, varia secondo il luogo e il tempo, dargli eventualmente un destino politico. Allora esso susciterà un movimento d'azione, anzi un partito, costituito sulle proprie prospettive, innestate in una situazione favorevole: non occorre dire che, secondo come questa inserzione sarà compresa e condotta, l'ispirazione personalista potrà battere vie assai diverse, alcune delle quali potranno essere rinnegate da altri personalisti, tanto è facile piegare qualunque ispirazione, dandole corpo, a fini ambigui. « Repubblicano » aveva un senso rigoroso nel 1792, « socialista » nel 1880; non cosí oggi; e già conosciamo dei comunismi nemici. La storia disperde gli aneliti che giungono a lei, nello stesso tempo che ne è permeata. Altrove, dove le circostanze farebbero di un organo di azione personalista uno strumento di divisione delle forze rivoluzionarie contrario persino all'udienza del messaggio personalista nella rivoluzione, il personalismo non si concederà che un minimo di corpo, in un raggruppamento rivoluzionario a cui esso infonderà la sua forza dall'interno.

Questa concezione dell'impegno deve avere le sue incidenze sull'educazione ancora tradizionalmente fissata, negli ambienti dove sussiste la sollecitudine di una formazione dell'uomo spirituale.

Gli ambienti razionalistici la fanno dipendere dalla formazione dell'« obiettività » critica. Di fronte al destino che lo preme da

ogni parte, essi spingono l'uomo a un atteggiamento speculativo e distaccato, il cui modello è preso a prestito dal pensiero scientifico. Se si tratta di porre a fianco dell'uomo impegnato la sentinella vigilante della lucidità, non ci si può che rallegrare di questo ritorno di ragione nel momento in cui il pensiero mitico ha compiuto tante rovine nelle vie che la ragione aveva lentamente aperte. Ciononostante, il razionalismo non è innocente rispetto a questa offensiva del mito. Il razionalismo è la polizia dello spirito. Una polizia è indispensabile, ma le società poliziesche soffocano. L'atteggiamento speculativo, che un razionalismo chiuso su se stesso impone nei problemi che interessano il destino individuale o collettivo dell'uomo, fa capo, seguendo una tangente quasi fatale, all'indifferenza di fronte ai contrari, all'astensione criminale dall'azione. Se gli ambienti di destra hanno tradito *col* fascismo in forza di affinità dirette, evidenti nel reazionario Pétain, gli ambienti di sinistra e gli ambienti liberali hanno conosciuto il tradimento *in cospetto* del fascismo; ne rimane simbolo l'onesto Chamberlain: preferenza triste o smarrita per quell'obiettività mortale che rifiuta di distinguere il bene dal male, il nutrimento dal veleno. Orbene, la conoscenza delle cose dell'uomo e quella del mondo in quanto esso interessa l'uomo non si riannodano che nell'impegno che noi accettiamo nel suo oggetto. Questa conoscenza impegnata è la vera obiettività, poiché l'atteggiamento di spettatore, in materia umana, dissolve l'oggetto in vece di rivelarlo.

Essa non implica per nulla che chi conosce si privi della benefica digressione della comprensione dello strano e persino dell'ostile; anzi, la comprensione assoluta dell'avversario richiede all'uomo impegnato uno sforzo apportatore di ben maggiore ricchezza che non la semplice neutralità obiettiva, poiché l'avversario per lui è un educatore e un appoggio, nello stesso tempo che è una forza da abbattere. Questa comprensione, quando riesce dall'impegno, contribuisce a fortificare l'impegno per mezzo della lotta perpetua

a cui l'espone. Mentre la comprensione derivante dalla neutralità non è che dissoluzione dello spirito.

Nelle educazioni d'impronta religiosa della nostra bassa epoca non è piú l'obiettività d'indifferenza a decomporre il carattere, ma la coltivazione dello scrupolo. Oggi, si confonde troppo volentieri l'interiorità religiosa col soggettivismo idealistico. Il peccato, come la virtú, ha una portata che va oltre l'individuo e offende Dio e l'ordine del mondo prima di fiaccare il peccatore. Il narcisismo moderno l'ha ripiegato sulle preoccupazioni dell'individuo. Ha messo l'accento sull'offuscamento dell'immagine di se stesso, sulla impurità, dissimulando del peccato gli aspetti essenziali: rivolta contro Dio e abbandono di posto. Eppure, nel cuore del Vangelo si leva la parabola dei talenti: questo talento non ti è stato dato per pulirlo e ripulirlo senza sosta, ma per farne due talenti. La preoccupazione morbosa della coscienza senza macchia finisce col soffocare in chi ne è abitato il senso autentico dello spirituale. Con ciò non si dice che la nozione di purezza sia priva di qualunque valore; ma, isolata, guasta la vita spirituale; attira l'attenzione su di uno stato del soggetto consecutivo all'atto e conservatore di sé, in luogo di portarla sulla libertà creatrice, sul suo slancio, sui suoi fini lontani o su ciò che lo circonda. La preoccupazione della purezza, sotto questa forma che è la piú comune e che vizia dei sentimenti molto fieri, è una preoccupazione egocentrica e non teocentrica o alterocentrica; per cui i marxisti hanno ragione a dire che slitta spesso sul gusto borghese della rispettabilità e dell'integrità individuale. In un'epoca quale la nostra, compenetrata di narcisismo fino alle piú elevate altezze, è importante mettere d'ora in poi in rilievo, contro il primato dello scrupolo e dell'integrità, i valori di decisione e di impegno. Mi si perdoni di citare Hitler in siffatta materia. Egli scriveva in *Mein Kampf*: « Dato un problema, val meglio una risposta qualunque, una risposta imperfetta, che nessuna risposta ». È una regola fondamentale della condotta indi-

viduale tanto come dell'azione collettiva. Gli spirituali sono troppo spesso, nei colpi duri, assenti per ragioni di coscienza. Un certo modo di preservare la preoccupazione di testimonianza contro quella di efficienza, di distogliere i troppo puri figli di Dio dalla vita militante verso le catacombe, derivano da una debolezza combattiva e talora da una morbosa inclinazione allo scacco piú che dalle elevate ragioni che se ne accampano. L'albero non ha paura di portare frutti; o se no, è un albero ammalato.

I diritti della trascendenza

Sempre tenere impegnati il nostro pensiero e la nostra azione, temere l'utopia e il conformismo del non-conformismo: significa forse che dovremmo comprendere senza inquietudine tutte le vicissitudini del paesaggio storico, inserirci per dovere in tutte le correnti maggioritarie e correre al seguito di tutte le vittorie? Spingere fino a questa servitú la fedeltà al dato equivarrebbe a dimenticare che il dato non è piú *puro* dell'ideale. Un siffatto realismo non sarebbe che idealismo invertito, una divinizzazione del fatto in sostituzione di una divinizzazione del sogno. I dati non divengono promesse che per la nostra adesione, e fatalità per la nostra rinuncia. La loro natura ambigua non è che una provocazione all'atto proveniente da noi, che le inserisce in un destino collettivo o individuale. Tant'è che una filosofia dell'impegno diverrebbe prestissimo una filosofia del conformismo, se non venissero fatte precisazioni essenziali.

Una filosofia dell'impegno è per noi inseparabile da una filosofia dell'assoluto o della trascendenza del modello umano. Ciò non vuol dire che un'immagine *ne varietur* dell'uomo sia data nella storia alla sola intelligenza storica. Questa, effettivamente, è sempre legata a un tempo e a un luogo, e la rappresentazione che essa si fa dell'« uomo eterno » è sempre particolare in ragione del punto

di vista da cui lo considera. Donde la nostra diffidenza per tutte le formule a base di « difesa di qualche cosa »: difesa dell'uomo, difesa dello spirituale, difesa della civiltà, difesa dell'Occidente. Certamente non possiamo vivere la nostra vita e i nostri amori in un irraggiamento ingenuo senza precauzioni appropriate alle minacce che li circondano. Ma la difensiva non è efficace e sana che in dipendenza di uno slancio creatore. Quando lo spirito di difensiva domina, è segno che l'invenzione è morta, che la preoccupazione di conservare, e di conservare tal quale, ha espulso la preoccupazione di promuovere e di creare. E allora si costruiscono linee Maginot militari o spirituali, il cui destino è segnato. Il personalismo non ha vocazione di guardiano di museo: sia esso il museo occidentale o il museo latino o il museo dell'umanismo borghese o quello delle cristianità trascorse. Quando Georges Duhamel combatte Leviatano, con il coraggio intellettuale che sappiamo, difende, certo, qualcosa di spirituale, ma visto nella prospettiva che ne può avere un piccolo giardiniere dell'Ile-de-France, solido e appassionato della famiglia e delle lettere. Quando il borghese razionalista dice di no al fascismo, lo dice in nome di un sentimento vivo della libertà, ma avvolto in quell'ottimismo superficiale e mortale sulla condizione e sull'avvenire dell'uomo, che lo accecò per tanto tempo di fronte alla realtà dei fascismi e lo chiude ancora ai problemi che quelli ci hanno lasciato in eredità. Quando il borghese cristiano viene in soccorso della religione minacciata, mobilita il fervore della sua fede, oscurata però da tutti i disordini che, amalgamandosi al suo cristianesimo, hanno precisamente generato questa minaccia. Che l'avvenire dell'uomo sia oggi compromesso, saremo gli ultimi a contestarlo; ma, fra gli elementi compromessi, ci riserviamo di distinguere ciò che è caduco da ciò che esprime una costanza. Troppi « uomini eterni », per l'avvenire dei quali ci si allarma, non sono, ad avvicinarli, che contraffazioni di eternità, falsificazioni d'antiquariato rapidamente patinate. Le ultime vestigia dell'uomo alla Luigi XIV o vittoriano, e le stesse forme

tramontate della grandezza alla Luigi XIV, o vittoriana, o cristiano-borghese, possono oggi sparire: ce ne sentiremo forse inteneriti, ma non faremo un sol gesto per salvarle.

L'assoluto umano non può dunque mai venire afferrato come un dato, come un deposito. Se la natura umana è quell'immagine fissa, aggrappata ai tratti acquisiti dell'umanità passata e aderente alle sue piú recenti inerzie, si ha ragione di scartarla in favore della nozione meno rappresa di condizione umana [1]. Ma se la condizione umana, col peso presente di un passato senza direzione, contiene solo la possibilità vuota di un futuro senza finalità, parlare ancora di condizione umana vuol dire abusare delle parole: piú nulla ci garantisce che questa potenza cieca sia umana in altro modo che per una precaria fortuità e che essa non scadrà domani sino a una condizione perfettamente inumana. Non esiste una condizione umana, non esiste un assoluto umano senza che il dramma delle solitudini e l'imprevedibilità sconcertante delle creazioni non siano attraversate da una intenzione di universalità. Per quanta mobilità si dia al volto dell'uomo — e da parte nostra concediamo un credito illimitato al suo avvenire, nel bene come nel male — non esiste uomo differenziabile da una qualche specie di animali superiori liberi da ogni definizione, se non abbiamo adottato una unità virtuale dell'uomo nel tempo e nello spazio. Contro la rappresentazione di tipo aristotelico che ostenta e immobilizza quest'unità, di un contenuto pregno, fin dall'origine, di tutti i connotati futuri, noi non opporremo una sorta di spontaneità insensata e, di fatto, ciecamente abbandonata alle servitú dell'universo. L'assoluto umano è la totalità della storia dell'uomo. Esso non potrebbe essere oggetto di conoscenza esauriente che per un giudizio finale, per una coscienza capace di abbracciare questa totalità nel suo significato globale e insieme nel suo cammino libero. Ciò si-

[1] Abbiamo fatto noi stessi questa distinzione in *Personalisme et Christianisme*, « Esprit », 1939.

gnifica che un punto di vista storicamente situato, incerto sul passato e ignorante dell'avvenire, qual è quello di qualunque osservatore umano, non potrà mai proporsi come definizione adeguata della natura dell'uomo. Non si tratterebbe piú di un punto di vista umano, se non si inscrivesse già su di un orizzonte di universalità e non recasse dell'uomo una testimonianza che fa traboccare fino a quest'orizzonte la propria condizione particolare di testimonianza individuale.

Il servizio dell'uomo è ora piú evidente. È illusione di ogni epoca storica scambiare per l'uomo eterno l'immagine piú perfetta che essa si è formata dell'uomo del suo tempo, o, peggio, la sovrimpressione dei piú recenti schemi sull'uomo del suo tempo. Tuttavia, queste immagini successive nella loro vicenda mantengono aperta una permanenza; ciascuna ne porta l'espressione in un marmo nuovo e rappresenta nella propria epoca piú che l'epoca. Ma precisamente poiché supera l'epoca mentre la esprime, ciascuna di queste immagini, per la stessa potenza di eternità che in sé racchiude, è caduca, temporanea perché temporale. Viene un momento in cui essa è minacciata dal tempo che avanza e che inventa l'uomo. In questo momento nella minaccia convergono forze divine e infernali; minaccia e salvezza, nichilismo e trasfigurazione nello stesso tempo. Non è comodo mantenere il contatto con l'uomo in questi periodi di crisi. Quegli che era vivo ieri non è piú che un modello di cera: i vicini non se ne sono accorti e lo circondano sempre con gli stessi gesti. Cento immagini stravolte sorgono dall'ombra: tutti le scambiano per demoni; ma una di esse cela sotto la sua smorfia il vivo di domani. La difesa dello spirito non consiste allora nel dispensare fervore a una figura di cera e ironia sull'uomo nuovo, ma nel riconoscerlo e nell'innestarvi la continuità dell'uomo. Si sa pure che non tutto il nuovo in esso è bello; si sorride persino all'idea che nella retrospezione storica non apparirà cosí insolito come si crede oggi. Ma il suo destino non verrà deciso tra qualche secolo, è in giuoco davanti

a noi; e di fronte a noi l'uomo eterno, tanto rassicurante nella retrospettiva, è sempre sconcertante, spesso inquietante. Non sono le accademie a tendere la mano a questo ragazzaccio.

Si può qui situare una tentazione sempre imminente per il personalismo: quella di concedere una specie di favore di principio all'eretico, all'anarchico, al non-conformista, a colui che afferma continuamente, contro il costituito, i diritti del riprovato, contro l'impegno, il diritto di svincolarsi, contro la soddisfazione, la protesta dell'insoddisfatto. Un personalismo dell'impegno non può ammettere questo primato della negazione e dell'opposizione, che spesso esprime un temperamento piú che una filosofia, e abolisce ogni possibilità di vita collettiva. Ma, se l'abito di protesta rimane nei limiti di una truppa leggera degli eserciti dell'azione, esso è altrettanto necessario alle nostre pesanti società moderne quanto l'inquietudine per la salute morale, la contraddizione per il pensiero, l'ateismo per la fede, divenendo anzi un personaggio essenziale del dramma: quello che afferma la trascendenza dell'assoluto, sempre offesa dal suo stesso servizio. Sistematizzato, lo spirito di protesta è un genere di conformismo, e un conformismo infecondo; ma la morte incombe sulle società che non ammettono, al loro margine, la funzione sacra del protestatario, lo stesso come incombe sulle vite che si schivano di fronte all'angoscia del nuovo.

Perseguendo l'assoluto siamo cosí continuamente ricondotti alla storia, e pur nello stesso tempo continuamente ne siamo ricacciati fuori. L'uomo è tale solo in virtú dell'impegno. Ma se l'uomo non fosse che il suo molteplice impegno, egli sarebbe schiavo, soprattutto in un mondo in cui l'intreccio collettivo si fa sempre piú serrato e la relazione fra gli individui e i gruppi sempre piú stretta. La garanzia della nostra libertà nell'impegno è il carattere relativo dell'impegnarsi, relativo a un assoluto che esso evoca, mette in opera e nello stesso istante tradisce. Il tradimento è iscritto nell'atto impegnato con pari argomenti che la fedeltà, ed è la loro

tensione interiore, propria dei nostri atti piú pieni, a preservare questi da quella morte superba in cui vivono i fanatismi. Se si limita agli oggetti che sposa, alle cause che adotta, senza ritorno, senza rammarico e sollecitazioni di esigenza, il mio impegno viene ben presto fermato in quel masso che costituiscono gli uomini agglomerati, gli atti trascorsi e le sovrastrutture mitiche che li avviluppano; nato da una rottura e da un rischio, esso si estingue nell'abitudine e nella sicurezza. Perché si conservi questo bisogno di rottura continua, cosí malleabile nella sua costanza da coincidere con la linea delle fedeltà, occorre che un dramma interiore animi l'impegno. Questo dramma raggiunge il massimo d'intensità e di fecondità quando risulta dalla tensione, nell'improvvisazione dell'esperienza, fra l'esigenza inflessibile dell'assoluto e la esigenza urgente della realizzazione. La situazione di insicurezza e di ardimento in cui questa tensione ci introduce è il clima delle grandi imprese. Senza riferimento all'assoluto, l'impegno non è mai altro che mutilazione, organizzazione progressiva della disperazione e dell'invecchiamento. Con una prospettiva di assoluto, le amputazioni che impone divengono sacrifici alla generosità dell'essere, che suggellano il tragico dell'azione, ma anche la lievità promettente che a questa tragedia si accompagna come una gioventú perpetua.

Come non c'è un solo tipo d'impegno, non ce n'è uno solo per assicurare nel mondo l'equilibrio dell'impegno e della trascendenza.

In materia strettamente tecnica e politica, il dovere di efficienza predomina. Non che in essa la riuscita sia sempre di giustificazione, ma, come un giorno ricordava Jean Lacroix, lo scacco è sempre condanna. Inoltre, non esiste politica che non coinvolga nell'impresa anche una testimonianza.

All'estremo opposto, in materia rigorosamente spirituale, esiste una vocazione di profezia il cui còmpito deve esercitarsi, per

definizione, *opportune et importune*. Il profeta ci guadagna le gioie di una eletta serenità, ma nel suo caso non si può parlare di evasione, poiché è ben raro che egli muoia ricco e che la bocca non gli sia tappata a sassate. Equivale a dire che, quantunque profeta, egli testimonia per un inattuale singolarmente attuale, che urta nel vivo quegli stessi fra i suoi contemporanei che lo accusano di frequentare le nuvole. Non si uccidono i sognatori.

Dal profeta al politico, fra la prima zona e la seconda, si dispiega uno spettro di vocazioni graduate. Alla frontiera dei primi, troviamo dei quasi-profeti della politica, come Bernanos; la loro situazione-limite è veramente difficile; ogni tanto li ringraziamo di parlare a proposito e a sproposito, senza alcuna considerazione di opportunità e di praticità, poiché la politica si perde se non sa ascoltare certe verità con la rigidezza dell'assoluto; ma quando scivolano sul versante politico, le loro imprecazioni perdono subitamente di autorità, slittano nell'utopia, o si pongono già al servizio di pregiudizi estranei allo spirito che essi proferiscono. Tutti coloro che non sono né profeti né capi di partito cercano il loro posto in un perenne tormento fra la zona della testimonianza e quella dell'efficienza.

Questi problemi non sono che fumo, fuori di una filosofia della trascendenza: sia questa trascendenza legata a un'Esistenza suprema, modello delle esistenze, o solamente a un superamento significativo e orientato dell'uomo verso un se stesso al di là di se stesso. Senza questo significato e questo orientamento, parlare di superamento o di trascendenza diviene un semplice suono di parole. Ma, se questa trascendenza esiste in ispirito e in verità, essa sta al fondo dell'impegno, principio di eterna libertà, come sta al fondo della libertà, principio di perpetuo impegno. Chi non crede l'uomo perfetto in nessuna delle sue reincarnazioni, chi non lo vuole incantenato da nessuna delle sue costruzioni, fossero pur esse edifici di uomini, chi ama del pari la fedeltà e l'avventura,

l'ordine e la libertà, le grandi speranze e i destini singoli, costui oggi non sa forse dove va con la sicurezza con cui lo sanno i puri politici, ma sa infallibilmente riconoscere sulle vie della storia gli uomini della stessa specie. Egli sa che non esiste impegno d'uomo se da questo a sua volta non maturi libertà. Sa che qualunque altra libertà, come ogni altro impegno, conduce alla servitú.

La crisi del secolo XX

Nella misura in cui accettiamo di lasciar designare sotto il nome comune di « personalismo » l'insieme di ricerche e di orientamenti che tentiamo di trarre dalla crisi attuale, almeno vorremmo evitare le confusioni e tracciare i limiti di questa parola.

Il personalismo non è un sistema politico, in concorrenza diretta con altri sistemi politici. *Personalismo* non si oppone a *socialismo* o a *comunismo*. Tutto dipende dal precisare quale personalismo, quale socialismo o quale comunismo è in causa. La critica marxista dell'alienazione e la vita del movimento operaio sono impregnate di personalismo altrettanto che la visione liberale della epoca aurea e il giuridicismo vivente del 1789. I valori di cui sottolineiamo l'importanza si possono considerare, oggi come ieri, in un modo conservatore e in un modo rivoluzionario; e il modo rivoluzionario di ieri può essere il modo conservatore di oggi. Cosí non ci stupiremo di trovare dei personalismi divergenti, anche nemici, nelle loro incidenze politiche.

Per esempio, non è contestabile che il liberalismo economico e la democrazia parlamentare si sono preoccupati di assicurare, almeno per un settore sociale privilegiato, la libertà di pensiero e di movimento, il dialogo delle idee e la concorrenza delle iniziative. Forse alcuni tenteranno pertanto di legare il personalismo alla conservazione delle audacie di ieri, superate dalle realtà di

oggi. Non vi è in questo legame una deviazione ideologica. È vero che il sistema liberale, per coloro che ne fruivano (per quelli soli), assicurava nei suoi migliori risultati, quale il parlamentarismo inglese, un certo tipo di realizzazione dei valori personalisti. Ma è altrettanto vero che un simile personalismo sarebbe oggi ai nostri occhi antistorico, e terrebbe legati a forme agonizzanti valori che, per durare, devono periodicamente morire nelle loro espressioni transitorie. Noi, dunque, non potremo che opporci a questo personalismo conservatore, sebbene al fondo dei nostri animi qualche altare sembri consacrato ai medesimi dèi.

Si può evidentemente concepire un personalismo astratto, sotto forma di un'aspirazione tanto generale e distaccata dalla storia, da essere utilizzabile per gli scopi piú svariati. Ma, se è proprio dell'essenza della persona l'essere situata, un personalismo non può affermarsi che in seno a un giudizio storico concreto; e qui cominciano inevitabili divisioni, le stesse che nascono tra cristiani o tra scienziati di identica formazione, quando si accingono a giudicare della cosa pubblica. Chi vuole apprezzare una posizione sedicente personalista deve dunque compiere un giudizio in due tempi: valutare, da un lato, gli apprezzamenti e le decisioni politiche che hanno impegnato una data forma di personalismo in una data direzione di azione, ed esaminare distintamente il dispositivo di valori che ogni personalismo tenta di animare, anche se lo faccia su vie storiche chiuse o in giudizi pratici erronei.

È chiaro su quale piano misto ci situiamo. Una filosofia tutta orientata in senso politico va giudicata politicamente, secondo il suo successo o il suo scacco politico. Non ripeteremo abbastanza che il nostro personalismo non è originariamente centrato su un atteggiamento politico, ma è uno sforzo totale per comprendere e superare l'insieme della crisi dell'uomo nel secolo XX. Questo sforzo si può impegnare in vie politiche diverse e in esse commettere errori tattici, non perciò risultando meno valido e fecondo, sempre che sia autentico, grazie alle forze stesse che mette in

giuoco. Non si può riufiutare d'impegnarsi politicamente, non piú di quanto possa astrarsi da nessuna situazione in cui l'uomo sia interessato; ma, escluse certe scelte incompatibili con le sue intenzioni dominanti, non implica necessariamente la direzione della scelta politica.

Qualcuno dirà che questa relativa indeterminazione politica è una debolezza. Politicamente, non c'è dubbio; ma anche l'arte, e la poesia, la religione, il rigore scientifico, sono per sé politicamente deboli, precisamente perché, pur incidendo *sulla* politica, non sono però fatti *per* la politica. Il loro còmpito è di formare uomini che, fra altre attività, si affermino politicamente nella esperienza e nel giudizio politico. Se il personalismo avesse la pretesa di sostituire nel loro campo questa esperienza e i giudizi che ne derivano, cadrebbe nella confusione; ma se i politici pretendessero di negargli la sua efficacia propria, introdurrebbero la confusione dalla porta opposta. Bisogna precisare poi che, col dovere che esso impone dell'impegno, col valore che dà alla presenza storica e con le luci che getta sulle strutture di ogni esistenza umana, il personalismo reca anche all'analisi politica un contributo diretto e prospettive indispensabili.

Allo stesso modo che non è un sistema politico, il personalismo non è neppure semplicemente un sistema. Ognuna delle sue proposizioni nasce all'incrocio di un giudizio di valore e di un giudizio di fatto, e arrischia un'intenzione di valore in un'ipotesi, in un'esperienza o in una decisione. Questa operazione non ha nulla dell'« applicazione » di un principio o di una deduzione dottrinaria; arricchisce e in un certo senso ricrea il valore nell'avventura nuova che gli offre. Anche il personalismo, in questo senso, è dialettico: anima i propri impegni in pari tempo che ne vive, di una vita imprevedibile. Gli è essenziale la disponibilità tanto quanto la fedeltà, l'esperienza storica quanto l'analisi intellettuale.

Ora che siamo piombati nella crisi del secolo XX, e piú specialmente nella crisi dell'uomo occidentale, il punto di partenza della nostra riflessione non deve far capo a generalità ideologiche, che ci condurrebbero soltanto a vaghi intellettualismi privi di consistenza. Noi cercheremo anzi i focolai di questa crisi storica singolare, le sue strutture, le sue vie d'uscita, alla luce di alcune prospettive fondamentali sull'uomo, che tentiamo di non confondere con le nostre abitudini di epoca.

Ci imbattiamo anzitutto nel suo aspetto negativo: *la disgregazione della nozione classica dell'uomo*. Da ogni parte vediamo levarsi contro di essa una specie di ira. Il teatro, poi il romanzo, l'hanno lentamente incrinata. La pittura e la scultura a loro volta si accaniscono contro il volto umano, proprio contro quel modo di rappresentarlo che consideravamo perfetto. Uno fa saltare in aria la ragione e si compiace di scoprire l'assurdità dovunque quella imponeva l'ordine. Un altro disperde i sentimenti nei riflessi dei loro riflessi. Un terzo conosce solo le razze; un quarto, le classi ostili. Arrivano i filosofi e concludono: non esiste un'essenza dell'uomo né una natura umana. L'uomo è un nulla mobile, che fa il mondo correndo dietro all'illusione. Alcuni riconoscono ancora una condizione umana e qualche limite, di fatto o di diritto; per gli altri è libero il campo di fronte all'affermazione assoluta dell'individuo, della razza, della classe o della nazione, mentre solo i risultati della forza misurano i limiti della forza.

Se lo spirito rivoluzionario si misura in base alla potenza di negazione, i nichilisti che giungono fino al fondo di questa rabbia antiumanistica hanno ragione di dirsi piú rivoluzionari dei rivoluzionari politici; poiché i marxisti credono tutti per lo meno alla ragione scientifica e alla razionalità della storia, e i piú alla giustizia e all'unità fraterna degli uomini. Le posizioni sono qui intricatissime. Il cristianesimo, col suo senso radicale della trascendenza, implica una forte potenza di negazione. Gli si devono, lungo tutto il Medioevo, i primi filosofi dell'assurdo. Nessuno ha

dato maggior posto al nulla nella realtà umana di san Giovanni della Croce, e se l'atto supremo del Cristo non può essere che la raccolta di tutta la speranza del mondo, si dimentica troppo volentieri che l'ultima parola da lui detta fu una parola di disperazione. Ma questo abisso di inquietudine costantemente aperto di fronte alle saggezze sempre rinascenti dell'uomo classico non è per l'ascesi cristiana che una rivelazione negativa di un assoluto di essere e di bontà. Per il nichilismo contemporaneo, è il segno di un'inanità fondamentale. L'essere è il niente. Se si vede dunque un personalismo di tradizione cristiana apparentarsi a queste filosofie violente, contro gli ottimismi sociologici e razionalistici, mediante un certo senso tragico dell'esistenza, nondimeno esso assume, di fronte alle loro posizioni ultime, una reazione simile a quella dei marxisti: entrambi vi scorgono la razionalizzazione di una decadenza; entrambi si avvicinano a un mondo nuovo, portandovi una certa gioia esistenziale, una fiducia elementare e robusta nelle forze dell'uomo, nella sua ragione, nelle sue fedeltà permanenti.

Pure, in cospetto di questa rivolta contro le forme dell'uomo, la nostra reazione non può essere puramente negativa. In essa ci tocca una nota pascaliana. Allo stesso modo che il materialismo, in tutte le sue forme, scientifica, economica, psicologica, ha felicemente spazzato via la sterile retorica spiritualistica, prima di introdurre a sua volta un nuovo verbalismo, le filosofie del nulla sono, in fondo, un felice antidoto alle *Stimmungen* del pensiero borghese, al suo fatuo ottimismo, al suo idealismo ingannatore, all'appiattimento posivistico del reale. La vertigine del nulla, del suo nulla, è una buona cura spirituale per il piccolo borghese troppo pieno di sé. Abbattendone il pingue universo, Heidegger e i suoi discepoli potrebbero conseguire, riguardo all'umanismo razionalistico e borghese, una parte della funzione purificatrice compiuta da san Giovanni della Croce e da Galileo nei confronti dell'umanismo aristotelico-feudale, da san Paolo e

dallo pseudo-Dionigi nei riguardi della saggezza greco-romana. Qui ancora, la drammatica cristiana e la drammatica rivoluzionaria possono dare una risposta e offrire un avvenire, laddove il nichilismo rifiuta la risposta e toglie valore alla promessa; ma si trovano piú a loro agio con il suo disagio che con quella tranquilla saggezza da funzionari che si cerca di costruirci sulla base di una evoluzione senza rischio, di economie senza scopo e d'intelligenza senza passione.

Considerata da un'altra visuale, la disgregazione dell'uomo classico ci sembra abbastanza simile alla disgregazione delle prospettive euclidee da parte degli iperspazi. Due o tre secoli di abitudini mentali bloccano l'avvenire prodigioso dell'uomo. Noi crediamo eterni i luoghi comuni di cinque generazioni, universali i pregiudizi di una penisola. Ma, se il seme non muore, non trasmetterà la vita. Lo sgretolarsi della nostra immagine dell'uomo ci condurrà senza dubbio a « generalizzare » la nostra rappresentazione della natura umana, allo stesso modo che le geometrie non-euclidee hanno « generalizzato » lo spazio del senso comune. Tutto quanto concerne l'uomo si sviluppa solo per successive crisi, in cui la negazione dev'essere totale perché la rinascita sia piú stupefacente.

Non è escluso che un giorno la negazione dell'uomo da parte dell'uomo spinga la frenesia fino alla distruzione dell'uomo da parte dell'uomo: ne vediamo nascere sotto i nostri occhi gli strumenti possibili. Appare molto significativo che tutto il secolo XIX abbia sognato la sintesi della materia e che il secolo XX ne turbi il sogno, inventando proprio la disgregazione industriale dell'atomo. L'uomo contemporaneo si crede assurdo, ma forse è soltanto insensato. Io pavento quel pazzo che crede che, di fronte al bottone della prosperità universale e a quello dell'esplosione atomica integrale, la sola virtú scientifica condurrà lo scienzato o il suo mandatario a premere il bottone salvatore piuttosto che l'ordine di morte. Noi non crediamo piú alla ragione immanente,

alla bontà naturale e all'organizzazione automatica. L'imminenza della suprema pazzia, fiancheggiando ormai la nostra saggezza come la morte nell'ombra della vita, renderà forse piú difficile la nostra saggezza. In ogni caso, ha posto fino alla Repubblica sorridente dei professori. La felicità — diceva Saint-Just all'alba dell'epoca liberale — è un'idea nuova in Europa. L'angoscia la sostituisce nel cielo dei popoli. L'angoscia non è piú un'idea che aleggi negli animi irresoluti. L'angoscia si è fatta carne o, senza dubbio, acciaio. È ridiventata la compagna dell'uomo, con gli stessi mezzi con cui egli si vantava di sbarazzarsene.

Al centro di questa crisi, noi dobbiamo aiutare nello stesso tempo la permanenza e il mutarsi dell'uomo. Tra il furore nichilista, la volontà rivoluzionaria e il senso delle tradizioni viventi corrono segrete comunicazioni: quelle stesse che li contrappongono insieme allo spirito di conservatorismo. La rivoluzione del secolo XX deve foggiare all'uomo contemporaneo uno strumento tecnico razionale e un'organizzazione sociale giusta; ma ha anche il còmpito di restituirgli una ragione di vivere e di morire, e prima ancora una consistenza.

Le due alienazioni

Marx e Pascal, esistenzialismo e personalismo, si ricongiungono nel primo sguardo che gettiamo su quest'uomo del secolo XX. Esso è profondamente alienato, e occorre restituirlo a lui stesso e al suo destino.

Subito dobbiamo respingere un equivoco preliminare, perpetuamente rinascente, intorno al personalismo. Il personalismo non è un rampollo dell'individualismo; anzi, il modo di procedere dominante della vita personale e il modo di procedere iniziale dell'individualismo sono inversi. L'individualismo assume l'Io come una realtà isolata, in una separazione originaria dal mondo e dagli altri Io; oppure esalta questa separazione, e ci attribuisce come còmpito raffinato di coltivare la nostra differenza e la nostra autonomia, fragili miracoli sull'oceano dei barbari: esso postula allora l'incomunicabilità piú o meno stagna delle coscienze, ergendole le une contro alle altre in un'atteggiamento fondamentale di solitudine o di rivendicazione. Oppure, cerca di uscire da questa coscienza solitaria: ma, poiché vi si è inizialmente rinchiuso, nessuna dialettica riesce a forzarne i confini. Il personalismo è rinnegato nel momento in cui ci si colloca nel desolante *cogito*, foss'anche cercando di uscirne verso il mondo e gli uomini.

Se esiste un'affermazione comune a tutte le filosofie persona-

liste a cui noi ci appelliamo — dalle filosofie cristiane, come quelle di Kierkegaard, di Scheler, di Gabriel Marcel, di Berdjaev, ai pensieri agnostici, come quello di Jaspers, — essa è questa: che il procedere essenziale di un mondo di persone non è la percezione isolata di sé (*cogito*) né la cura egocentrica di sé, ma la comunicazione delle coscienze (la « reciprocità delle coscienze », dice Maurice Nédoncelle in una recente tesi); meglio: la comunicazione delle esistenze, l'esistenza insieme con altri; bisognerebbe scrivere la *co-esistenza* (*Mitsein*). La persona non si appone al *noi*, che la fonda e la nutre, ma al pronome impersonale irresponsabile e tirannico. Non solo non si definisce mediante l'incomunicabilità e il ripiegamento, ma di tutte le realtà dell'universo è la sola che sia propriamente comunicabile, che sia *verso altri* e anche *in altri*, *verso il mondo* e *nel mondo*, prima di essere *in sé*. L'adulto, al pari del bambino, si conquista nel suo rapporto rispetto ad altri e rispetto alle cose, nel lavoro e nel cameratismo, nell'amicizia, nell'amore, nell'azione, nell'incontro, e non nel « per quanto riguarda me ».

Questo fatto primitivo è stato messo in luce da Maine de Biran nel nostro rapporto col mondo, e dagli esistenzialisti contemporanei nel nostro legame con gli altri; e non sarà mai messo abbastanza in risalto: esso domina in modo sovrano le prospettive del personalismo fino alle sue ultime incidenze pratiche, contrapponendolo all'individualismo contemporaneo, a cui vieta di servire un sottoprodotto qualunque delle forme contingenti del liberalismo. L'uomo personale non è un uomo desolato; è un uomo attorniato, assistito, chiamato. Il grande peccato dell'Occidente sta nell'essersi pericolosamente allontanato da questa verità prima.

La persona non apprende se stessa che già situata e comunicata in questa inserzione originale. Essa non si deve immaginare a guisa di un contenuto, di un'identità estratta, non si definisce; ma sorge, si espone e affronta. Non è una sostanza data dietro

ai fenomeni, un « retro-mondo », ma un'esistenza creatrice di esistenza dentro e mediante il fenomeno. Se si svincola dal fenomeno, non lo fa ripiegandosi, ma mediante una quarta dimensione di trascendenza; e non si afferma fuori del mondo o separatamente dagli altri, ma contro il mondo impersonale del pronome impersonale: il mondo dell'irresponsabilità, della fuga, del sonno vitale, del divertimento, dell'ideologia, della chiacchiera, nel mondo dell'affermazione, della responsabilità, della presenza, dello sforzo, della pienezza. Allo stesso modo che non avvia l'uomo all'isolamento, una filosofia della persona non lo incoraggia alla ruminazione e all'evasione, ma proprio all'opposto: a una viva lotta e a un servizio attivo.

La coscienza, funzione di differimento e garanzia di lucidità, ha in quest'attività una parte incontestabile; ma, nella nostra prospettiva, ogni coscienza è coscienza di un di-fuori, movimento verso il di-fuori, e non ripiegamento egocentrico. Ora, questa coscienza esposta si descrive in modo molto diverso dalla coscienza ripiegata su di sé. Proiettata sull'oggetto, e come tale già obliosa di sé, tende a perdersi o, meglio, a espandersi in un'ipercoscienza. È un fatto noto che il creatore si distrae nella propria opera fino all'estasi: del pari l'amante nel suo amore, il mistico nel suo abbandono. La vita personale piú elevata ci scopre un movimento verso un modo di vita che, pur realizzandoci nella pienezza, oltrepassa l'esperienza del per sé e dell'autonomia. Questa rivelazione ci deve rendere attenti a certe trasformazioni che si innescano sotto ai nostri occhi. Noi crediamo un po' troppo presto « la persona » minacciata da nuove forme di vita e di rapporti umani, che urtano le sopravvivenze individualistiche della nostra sensibilità, che, attraverso incontestabili pericoli, spesso ci iniziano incontestabilmente a nuove forme piú ampie, piú disponibili, di vita personale. Dobbiamo stare attenti a non confondere i processi di spersonalizzazione con processi di transpersonalizza-

zione che rappresentano un momento dialettico del processo di personalizzazione, di cui l'umanità forse non conosce ancora che i rudimenti.

Se la situazione fondamentale dell'uomo è una situazione assistita e chiamata, e non derelitta, ecco al fondo del mio sentimento del mondo una certa gioia esistenziale, che nega l'assoluta disperazione dell'anima contemporanea. Ma questa riconciliazione con la vita e con l'uomo non ci trascina ai troppo facili ottimismi. Che questo mondo sia un mondo fracassato e oscuro, che sembra far lega contro la ragione man mano che la ragione lo penetra, che ce ne sfuggano i significati ultimi, che sembri perduto il legame fra gli uomini, e interminabilmente ostruito il cammino che ci conduce a noi stessi; che l'uomo si asservisca coi suoi stessi gesti di liberazione, che affondi in tutti i suoi slanci, che si oscuri con le sue proprie luci, che noi possiamo esitare a sapere se lo smacco o il progresso siano la legge della storia: come negare tutto ciò senza illuderci? In tutto quanto siamo, in tutto quanto facciamo, l'angoscia si mescola alla gioia, la malizia alla buona volontà, il nulla all'essere. Questo sentimento drammatico della condizione umana a un tempo ci allontana dalle soluzioni totalitarie, che sono imposte da una sfiducia assoluta nell'uomo e sboccano in uno spregio essenziale dell'uomo, mentre all'estremo opposto ci distoglie dalla utopie idealistiche. Esso è la molla di quello che senza dubbio è il piú ricco dei temperamenti rivoluzionari: quello che fa credito all'uomo abbastanza generosamente per ricavarne generosità, e che alimenta abbastanza disperazione per non chiedere troppo alla bontà automatica delle cose e della gente, portando un sentimento abbastanza vivo del comune affanno e delle difficoltà comuni per non cedere al fanatismo.

Cosí, dal momento che abbiamo pronunciato questa parola: *persona*, invece di trovarci isolati, eccoci gettati di colpo in una filosofia della natura e della collettività.

L'evoluzione biologica e il movimento della storia seguono due direzioni convergenti, che si oppongono solo dialetticamente, in una successione indefinita di crisi.

L'una tende alla formazione di persone autonome, dotate di un potere di scelta, rivestite della « dignità della causalità ». La vita personale è il piú elevato fiore della vita, ma trascende già la vita e vince tutte le forme di slancio o di sonno vitale, piú o meno spersonalizzate, che la minacciano in permanenza.

L'altra tende all'universalizzazione progressiva dei gruppi umani entro comunità via via piú vaste, le quali preparano al limite la comunità totale degli uomini; essa tende nello stesso tempo alla espansione progressiva delle persone in un mondo sempre piú dominato, che prepara al limite l'organizzazione universale delle cose.

Questi due movimenti di espansione e di interiorizzazione sono le due pulsazioni indissociabili della vita personale. Sono opposti solo per il modo con cui si rifrangono nella nostra immaginazione, fatta per inquadrare la materia piú che per esprimere la persona. Qualsiasi esclusiva da parte dell'uno a danno dell'altro introduce uno squilibrio fondamentale nell'assetto degli individui e delle collettività.

In fondo, l'uomo è fatto per essere superato. Egli si trova su di una via aperta, al di là dell'adattamento, al di là della morte individuale, al di là dell'acquisito e del già attuato. Tradizioni personaliste diverse possono concepire diversamente questo superamento. Alcune lo aprono sulla trascendenza di un Assoluto, altre lo portano solamente avanti a se stesso con un potente movimento in cui lo spirito è riconoscibile per i suoi segni immediati: interiorità, libertà, generosità. Questo movimento diretto sempre piú lontano, gettante l'uomo fuori di sé, pur chiamandolo alla costante revisione di sé, è la forza coesiva che ricrea perpetuamente l'equilibrio dialettico dell'espansione e dell'interiorizzazione.

Da questo punto vediamo situarsi le due alienazioni per cui l'uomo rischia perpetuamente di perdersi.

L'una è stata specialmente messa in valore dalla tradizione marxista in un mondo, quello del secolo XIX, in cui si accentuava sempre piú la dissociazione fra lo sviluppo delle grandi tecniche di espansione, da cui dipendevano ogni giorno piú strettamente le condizioni elementari dei destini individuali, e una specie di assottigliamento della vita soggettiva che, sotto pretesto di spiritualità, l'anemizzava progressivamente. È l'alienazione idealistica. La parola è un po' angusta. Essa si manifesta infatti, sul piano della riflessione, con una sorta di primato decadente dell'idea disincarnata sul pensiero impegnato e sull'esperienza decisiva, con lo sviluppo canceroso della ruminazione intellettuale, delle dialettiche senza appigli, dei pensieri gratuiti e degli ideali inefficaci. Ma l'affettività prolifica a vuoto nello stesso modo: l'inflazione sentimentale del romanticismo è strettamente legata all'inflazione ideologica, il romanticismo filosofico tedesco fa da cerniera tra l'una e l'altra. In definitiva, uno spiritualismo svitalizzato è riuscito a confondere cosí bene, sotto l'idea di « vita interiore », l'interiorità essenziale per la vita personale col ripiegarsi dell'individuo sulle sue complicazioni intime, con il compiacimento decadente di sé, frutti del lusso e dell'ozio, che in certuni esso ha definitivamente compromesso la vita spirituale col comodo borghese. Tutte le parole si son messe a suonare falso. Piú si evocava il mistero, piú si corrodevano i veri misteri dell'uomo col mito grossolano; piú si parlava di sincerità, piú si sviluppavano le mistificazioni interiori, piú si snervava la cultura che si pretendeva difendere, piú si debilitava la persona che si diceva di salvare. Tale l'aberrazione dominante della cultura e della spiritualità occidentali nei due ultimi secoli. Rifiutando di riconoscerla, si è costretta ogni reazione salutare ad affermarsi nel risentimento e nella provocazione, a indurirsi in materialismi inevitabilmente sommari, stante la durezza del combattimento. Si è scavato il vuoto, destinato a suscitare quegli uragani spirituali e sociologici che sono i fascismi, e che scatenerà altre collere ancora.

Il merito del marxismo teorico e pratico è di essere la piú potente reazione moderna contro questa decadenza. Molte fra le filosofie della persona e dell'esistenza che ricordavamo sopra l'hanno enunciata in una visione piú completa dell'uomo; ma non sono riusciti a coglierla in pieno campo sociologico, a livello dei disordini che interessano la vita di ognuno, e di congiungere cosí la giustezza del pensiero a una forza efficace di trasformazione. Il lavoro di questa generazione dovrebbe essere quello di riprendere questa critica « materialistica », svincolandola delle semplificazioni impostele dalle prime lotte e dalle sopravvivenze di un positivismo superato dalla scienza e dalla critica. Si tratterrebbe di rannodare una vecchia tradizione realistica che ha perduto forza solo per non avere trovato il punto della propria inserzione nelle realtà del giorno d'oggi, e per aver lasciato svanire dalla spiritualità contemporanea ciò che Nietzsche chiamava, con un termine cosí pregnante, il senso della terra.

La nostra civiltà è ancora minorata dell'anemia idealistica, ed eccola già minacciata da ogni parte dall'alienazione simmetrica. Si vuol guarire il sogno con la solidità delle cose, ma l'uomo che si dissolve nei propri sogni, quando diserta la familiarità delle cose, è invaso, nel bel mezzo alle cose, da nuove potenze di letargo. I materialisti non dimenticano che un punto: l'ambivalenza della vita materiale. Noi abbiamo riconosciuto quella della vita dello spirito, che può essere, secondo la nostra decisione, piena presenza nel mondo o fuga di fronte al mondo. In egual modo, la nostra vita fra le cose, nella fabbricazione, la manipolazione e la utilizzazione, e la nostra vita fra gli uomini, nella pubblicità, l'organizzazione, la conversazione e la collaborazione possono essere vigilanza e iniziativa ma anche intorpidimento nel *comfort*, nella agitazione senza scopo, nell'automatismo tecnico, nell'impersonalità delle strutture, delle chiacchiere e dei pettegolezzi. Narciso è corroso dal di dentro dal male dell'anima bella, e si dissolve sotto il suo proprio sguardo. Ma Ercole è divorato dal di fuori dalla sua

ultima conquista, bruciato fino alle ossa dal prodotto della sua vittoria mondana. Cosí l'organizzazione è un progresso verso l'ordine, ma al di qua del punto in cui l'uomo si riduce a una funzione. La collettivizzazione è una conquista spirituale, ma fino al momento in cui l'iniziativa sparisce nei meccanismi, e lo spirito forte nello spirito conforme. Il lavoro, le cure politiche e la vita pubblica sono un felice correttivo alle minacce di proliferazione soggettiva e di isolamento egocentrico; ma divengono a lor volta strumenti di disumanizzazione quando pretendono rigettare o screditare il raccoglimento, il silenzio, la distensione e con essi il dramma interiore, l'inquietudine metafisica, l'elaborazione spirituale, la protesta di coscienza e la perpetua interiorizzazione dell'ordine ricevuto.

Questi pericoli non sono legati a un determinato partito o a un determinato movimento sociale. Sono stati spesso attribuiti al socialismo o al comunismo, poiché il socialismo e il comunismo, recando la prima analisi penetrante del mondo moderno, li trascinavano con sé. Essi partecipano dello stesso movimento delle cose, dello sviluppo riboccante di una potenza tecnica ancora da assimilare. L'uso delle tecniche, la vita nella massa, non sono necessariamente spersonalizzanti; divengono tali solo quando l'uomo, per pigrizia di conseguire una sintesi laboriosa, rinuncia a voler vivere personalmente e a stimare questo modo di vivere. Allora, ma allora solamente, un ordine troppo rigido nella produzione o nella vita pubblica introdurrà altrettanto disordine, dal punto di vista dell'uomo, quanto l'anarchia individualistica di ieri. Non perciò dovremo spezzare le macchine e sospirare verso le utopie pre-industriali, col pretesto di proudhonismo; ma, in seno alla rivoluzione per l'ordine tecnico e sociale, che è urgente, che deve essere radicale e in un certo senso implacabile, dobbiamo condurre una seconda rivoluzione meno appariscente, quella che, col nostro assestamento economico e collettivo, ci renderà nello stesso tempo quella virtú interiore che infonde autorità, indipendenza e libertà rispetto alle cose.

Ci sono nei manicomi ammalati molto istruttivi. Essi hanno rotto i ponti, quanto piú radicalmente a un uomo è possibile, col mondo esterno: non vedono piú, non sentono piú ciò che accade loro d'intorno; un freddo vuoto li circonda; vivono nell'isolamento assoluto di sogni senza oggetto. Credete che con ciò la loro intimità si arricchisca di tutto quanto perde la loro vita di relazione? Niente affatto: essi non vivono piú esteriormente e non vivono piú interiormente; parlano di sé alla terza persona, come il bambino, quando non è ancora bene radicato nelle cose. Non hanno piú neppure il senso della propria durata: pare loro di dover spingere ogni momento della loro vita, per giungere al successivo, come la lancetta di un orologio fermo; le loro idee sono paurosamente povere, le loro fantasticherie si stiracchiano su poche vaghe immagini stereotipate; talvolta, essi negano persino di esistere. In questi casi, l'uomo, nello stesso tempo e col medesimo movimento, si distacca dal reale esterno e si svuota di vita personale. Altri ammalati, al contrario dai primi, sono presi dal turbine assordante delle loro sensazioni, costantemente e interamente fuori di sé: scattano in uno smagliante giuoco di trovate, di parole, di eccitazione; ma questo sfoggio, che sembra una ricchezza, è un dirompersi della personalità; essi non sono piú altro che limatura attratta dalla calamita. Indaffarati come diavoli, gesticolanti alla perdizione, non fanno nulla, non toccano nulla, non vogliono nulla; hanno perso il mondo con se stessi. Tali sono, posti in rilievo con immagini un po' vive, i due modi di perdersi che ci offre il flusso delle cose e di noi stessi. Nessuno dei due è fatale: non sono né la vita interiore in sé, né la vita esteriore in sé a trascinarsi nell'abisso, ma un certo modo di lasciarci soverchiare dall'una o dall'altra, o di dissociarle. Il personalismo non può dunque accettare di lasciarsi bloccare sia col soggettivismo, sia col materialismo; esso vuol tentare, passando al di sopra dei loro esclusivismi, la riconciliazione dell'uomo tutt'intero contro le due alienazioni contemporanee.

Nel cuore del materialismo,
del collettivismo e dello spiritualismo

Siamo ora in possesso di una prospettiva che ci permette di passare oltre ai vani conflitti e di assumere un còmpito preciso. Non si tratta di inorgoglirci per un superamento verbale. Oggi si parla molto di « superamenti »; ma cosí ci si consola di nulla raggiungere. Illusione di menti leggere che sperano di assicurarsi una realtà negando ogni partecipazione a ciò che le circonda e di decidere gli uomini dileggiando tutto quanto sta loro a cuore. Superare non sarà per noi schivare, o giocare d'astuzia, ma colpire nel cuore e spezzare le stesse forze che si devono superare. Esiste un'esperienza materialistica autentica nell'uomo contemporaneo, che porta in sé una passione collettivista di cui non ci si sbarazza con vaghi anatemi alle masse; egli conserva radicato in sé, anche quando lo nega, un bisogno spirituale inalienabile. Non chiamiamolo *al di là* del materialismo, del collettivismo o dello spiritualismo; se non ci ha veduti prendere parte alle sue aspirazioni e alle sue difficoltà, il nostro appello gli parrà a giusta ragione incompetente. *In fondo* al materialismo, al collettivismo, allo spiritualismo, sotto le parole troppo logore, sotto le idee troppo sommarie, sotto le costruzioni e i sentimenti parassiti, dobbiamo cercare l'esperienza autentica e l'intenzione salutare che tali dottrine esprimono. Non con la presunzione solitaria di un'*intellighentsia* tagliata fuori dal suo tempo

ci sarà possibile perseguire questa esplorazione profonda, ma come uomini nel mondo e uomini fra gli uomini, con l'esperienza, col pensiero spontaneo di coloro che fanno il mondo.

Cosí troveremo, prima di tutto, il senso dell'affermazione materialistica, tanto potente nel pensiero operaio e socialista. Il suo atteggiamento provocante si spiega con le divagazioni soggettivistiche, tanto piú sensibili per l'uomo del popolo in quanto vi partecipa meno di altri e in quanto gli appaiono legate alle stesse classi di cui egli risente l'oppressione.

Essa racchiude un'ampia verità, di ogni tempo, e specialmente urgente nel nostro. La lotta dell'uomo col reale, e in special modo con le resistenze della materia (cominciando da quelle del suo corpo), non è infatti solamente una contesa utilitaria, ma un elemento essenziale del suo equilibrio e della sua cultura. Il materialismo moderno non sa di esser qui stranamente vicino alla tradizione cristiana. Tutti gli autori spirituali della cristianità hanno denunciato l'amore di sé o la suicompiacenza come la principale deviazione della vita spirituale. Per la teologia medievale, passare per la conoscenza e la pratica della materia è necessario per accedere non solo alla conoscenza dello spirito, ma alla vita interiore e alla conoscenza di Dio. Non dimentichiamo che questa teologia si è conquistata contro l'idealismo platonico, sotto l'effetto di urto prodotto dall'assimilazione di Aristotile, e che questo filosofo venuto di fuori, passò anch'esso in quel tempo per molto « materialista. Non dimentichiamo che sono i mestieri e i lavori degli uomini, sotto i protiri delle cattedrali, a fare corteggio ai grandi quadri della storia divina. Il dominio del corpo, in cui si può vedere la prima branca dell'industria, ha praticato una teologia che si è preoccupata sempre pochissimo di complicazioni psicologiche e ha sempre condannato ciò che essa chiamava la concupiscenza spirituale al medesimo titolo che la condiscendenza sensuale: ora il nostro corpo non si limita oggi piú all'uso delle braccia e

delle gambe, ma si estende all'insieme dell'apparato tecnico. Tutto il cristianesimo medievole e post-medievale è certamente attraversato da un tanfo manicheista, che scaglia l'anatema al corpo e alla materia come tali; ma si tratta di una tradizione accolta dalla bassa antichità, piú platonica e plotinica che cristiana. Ha avuto un relativo successo solo per la necessità di mitigare fortemente la rozzezza barbarica, ma non ha mai ricevuto nessuna consacrazione teologica, salvo che nella Riforma. Già la « carne » condannata da san Paolo è l'oscuramento della luce spirituale da parte di tutte le potenze opposte, provengano esse dal « corpo », dal « mondo » o dallo « spirito ». Tutti i grandi moralisti cristiani sono espliciti su questo punto; e, se essi non insistettero sulle evasioni e sulle mistificazioni idealistiche, fu perché sino a un'epoca relativamente recente queste non ebbero che uno sviluppo secondario. Solo a partire dalla Controriforma, e soprattutto da Rousseau, dal Romanticismo e dall'idealismo filosofico la sensibilità religiosa si è alienata nel soggettivismo al punto che sembrò autorizzare Feuerbach e i suoi discepoli a identificare religione e alienazione. Ne è risultato per la religione una svitalizzazione che, essendo piú intima, è una minaccia piú grave di quanto siano state le invasioni barbariche. A dir vero, si tratta qui di una nuova barbarie: di una barbarie di inciviliti; e nella « barbarie » violentemente negatrice della religione da parte delle folle operaie si nasconde una potente forza di incivilimento e di spiritualità.

Insistiamo sulla situazione del cristianesimo sotto questo aspetto, perché esso è sovente designato dai materialismi contemporanei come il loro principale avversario, molto piú serio dell'intelligenza liberale e dell'estetismo borghese. Ora, tutto ciò che essi giustamente rimproverano a un largo settore del cristianesimo storico attuale, proviene a questo dal di fuori, da un ambiente che ha contaminato tutte le forze storiche, anche il socialismo. Ma l'essenza del cristianesimo offre un dialogo piú aperto ai materialismi contemporanei che alle sottigliezze e alle evasioni idealistiche.

Noi possiamo prender contatto con l'intenzione materialistica seguendo vie piú dirette. L'uomo è essere-nel-mondo. La sua condizione non può essere compresa se non comprendendola in pari tempo come condizione incarnata e inserita. La persona, come non esiste e non vive indipendentemente dalle altre, cosí non vive e non esiste indipendentemente dalla natura. Allo stesso modo essa deve realizzarsi col *corpo-a-corpo* come con la vita interiore. Non esiste un gesto spirituale che non si appoggi a un movimento e che non si esprima con un movimento. Non esiste una creazione che non sia anche produzione. Non si dà dunque, per l'uomo, vita dell'anima scissa dalla vita del corpo, non riforma morale senza organizzazione tecnica, né, in tempo di crisi, rivoluzione spirituale senza rivoluzione materiale. È il grande merito del marxismo aver posto in evidenza questa solidarietà, e averla analizzata nella realtà moderna. Ogni problema di destino — esso l'ha bene messo in rilievo — comincia con un problema di condizionamento: è vero che occorre spesso, da questo punto di vista, spogliare i problemi da quanto di spirituale, di morale, di astratto vi hanno messo le impostazioni spiritualistiche; non « elevare » le questioni, ma anzitutto svilirle. Noi ci sentiamo sovente d'accordo col marxismo in questa esigenza di metodo. In un mondo in cui il brusco rigoglio delle tecniche determina l'accesso a tutti i nostri problemi fino ai piú disinteressati, esso ha evidentemente ragione di insistere sull'importanza storica delle strutture economico-sociali. In queste affermazioni non vi è nulla di necessariamente « materialistico » nel senso esclusivo del termine. La materia e il corpo non sono solamente prolungamenti dell'attività spirituale, mezzi d'azione estrinseci che ne potrebbero essere distaccati; essi costituiscono con essa un'unità, ne sono l'espressione immediata, il lato sensibile. Per questo, è altrettanto abusivo parlare di un primato della causalità economica quanto di un primato della causalità spirituale. Fra queste due astrazioni, il corpo e lo spirito, non corre causalità lineare. Esse sono l'una per l'altra o, meglio, l'una dentro l'altra.

Se si vuole assolutamente parlare di causalità, bisogna parlare piuttosto di causalità circolare o, come dicono talvolta gli stessi marxisti, di causalità dialettica: piú che causata e causante, realtà materiale e realtà spirituale sono le espressioni reciproche di una realtà su piani diversi. Il solo problema non è di sapere quale delle due sia prima, ma quale determini il loro giuoco collegato: l'autorità dell'uomo creatore o l'inerzia della materia. E la decisione dipende dall'uomo.

Non che l'uomo sia nella natura come un sovrano assoluto, che la conduca a proprio capriccio. Dalla sua propria situazione, egli subisce strette pastoie. Tuttavia, se alcune sono ineluttabili, molte altre egli crede subirle quando se le è date per vie sotterranee. Attribuire alla natura un determinismo inflessibile, tanto come attribuirle un'assurdità fondamentale, equivale a due modi di rinunciare al còmpito dell'uomo, che è di costituire umanamente la natura. Il marxismo deve rendersi conto, e spesso già lo confessa con i suoi atteggiamenti pratici, che una filosofia dell'azione non può legarsi senza contraddizione a una visione tanto eminentemente conservatrice. Il determinismo è la descrizione del già realizzato. Anzi, è la scelta del già realizzato: non c'è realtà definitivamente realizzata finché un'iniziativa umana dal passato vuole ancora trarre un significato e uno sviluppo nuovo. Anche un determinismo rigoroso è incompatibile con una concezione dialettica della conoscenza e dell'azione. Qui ancora un marxismo nello stesso tempo dialettico e rivoluzionario deve trovare con un realismo personalista la via per un'interpretazione comune dei rapporti tra l'uomo e la natura. L'attenzione che sempre si accorda allo stretto condizionamento della nostra azione non esclude il credito che sempre si offre alla libertà creatrice.

Pur sollevando la materia dal discredito in cui alcuni la tengono, noi dunque non le concediamo però una specie di delegazione di sovranità, di quella sovranità che è stata perduta dall'individuo onnipotente del liberalismo. Noi non conosciamo la materia che come

strumento dell'uomo, non essendoci alcun punto di vista esterno da cui si possa considerare l'una e l'altra in un isolamento astratto. Il legame vitale dell'azione umanistica non sta nell'uomo soggettivo e nemmeno nella materia, ma è *il legame umano tra l'uomo e la materia, il dominio* che l'uomo esercita sulla materia come su se stesso. E il segreto di questo dominio non deriva automaticamente dall'uso delle tecniche. Queste hanno la virtú di riordinare le forze anarchiche dell'individuo, di dare un assetto alla sua leggerezza costituzionale, di ripulirlo dalle sue complicazioni barocche; ma non vi contribuiscono se in precedenza l'uomo non ha *deciso* di riordinarsi e di semplificarsi; abbandonate alla loro inerzia, le tecniche tendono piuttosto ad assopire (il *comfort*), a soverchiare (la centralizzazione), a dissociare (la specializzazione), a complicare (l'incivilimento) e, infine, ad alienarci. La stessa organizzazione della materia dipende dunque nel suo spirito e nel suo orientamento da una preliminare scelta; secondo la scelta, lo sviluppo dell'universo tecnico fonderà un umanismo, e il tale o il talaltro umanismo, oppure la tale o la talaltra inumanità. Come preparare questa scelta se non nell'uomo, che deve scegliere in mezzo a tante potenze sconcertanti?

Bisogna purtroppo constatare che la seconda esigenza rivoluzionaria, che dobbiamo ora affrontare e che è senza dubbio la prima per importanza, si presenta a molti dei nostri contemporanei, anche se rivoluzionari, solo come un semplice suono di parole; essi la considerano con una pietà sprezzante, come una sopravvivenza dei tempi in cui la coscienza, lo scrupolo morale, la compassione per l'uomo, tutto questo sentimentalismo infantile e lacrimoso ostacolava l'unica grandezza virile adulta: la tranquilla affermazione di potenza al servizio di un meccanismo di precisione.

Questa presunzione si trova oggi estesa dall'estrema destra all'estrema sinistra: ultimo delirio di una certa Europa che già i continenti incominciano a giudicare. Non cerchiamola solo nei

fascismi defunti. I tecnocratici di tutti i partiti ci preparano un fascismo raffreddato, senza neppure il calore pagano dell'altro, una barbarie pulita e ordinata, una pazzia lucida e impalpabile, verso la quale sarebbe ora meglio volgere lo sguardo, piuttosto che soddisfarci con poca fatica a condannare un cadavere. Esiste — diceva Kierkegaard — la pazzia di coloro che trattano il mondo come un sogno, e la pazzia di quelli che trattano l'uomo interiore alla stregua di un fiato di vento; la seconda è meno spaventosa solo di poco. Mentre si rinchiude la prima nei manicomi, l'altra installa a poco a poco il proprio regno fra gli uomini che dimenticano che cos'è essere uomo. Il personalismo può esitare nella scelta delle sue vie, ma in ogni caso sa che, se una ragion d'essere lo giustifica attraverso tutti i possibili errori, è questa: sbarrare la via a questo tipo di pazzia.

Uomo, svegliati! Il vecchio appello socratico, sempre attuale, è il nostro grido di allarme a un mondo che si assopisce nelle sue strutture, nei suoi comodi, nelle sue miserie, nel suo lavoro e nel suo ozio, nelle sue guerre, nella sua pace, nel suo orgoglio e nel suo accasciamento. I materialismi vedevano bene che l'uomo deve versarsi fuori di sé, nel corpo a corpo con la natura, per trovare il suo assetto di uomo. L'importanza vitale di ciò che Freud chiama « il principio di realtà », il potere riduttore della realtà esterna e della produzione di qualunque livello sulle evasioni interiori, era in effetto la lezione che il secolo XX doveva dare agli eredi del Romanticismo e dell'idealismo. Ma moviamoci, moviamoci, amici; la storia si muove! Questa verità è ben presto divenuta una verità di retroguardia. Realtà, sia pure; ma non vi è una via sola verso la realtà: l'una la raggiunge dal di fuori di noi, l'altra passa, se dobbiamo tenerci a queste immagini grossolane, nell'intimo di noi stessi; e la prima può sviare tanto come la seconda. Io posso essere rivolto verso il *fuori* sensa essere rivolto verso il *reale*: l'utopista, il perseguitato morboso, il mitomane, l'agitato sono interamente fuori di sé, e tuttavia non sono protesi che verso i loro so-

gni o le loro febbri. È per noi necessario ritornare sempre a questo grande postulato della statica e della dinamica dell'uomo: *l'uomo interiore non si regge in piedi che sull'appoggio dell'uomo esteriore, l'uomo esteriore non si regge in piedi che con la forza dell'uomo interiore*. È dunque falso ridurre il « principio di realtà » ai nostri progressi verso la materia, nella produzione o nell'organizzazione. Non esiste realismo completo senza un « principio d'esteriorizzazione »: verità del materialismo; non esiste realismo completo senza un « principio di interiorizzazione »: verità nascosta nel fondo degli spiritualismi.

Il termine non ci è simpatico: « spiritualismo » è definitivamente legato a tutta una gonfiatura verbale, sentimentale e moralizzante; nulla piú suscita nell'intimo di nessuno. Ma è necessario penetrare, come per il « materialismo », fino alle esigenze che esso ricopre.

Che cosa è dunque l'interiorità?

Essa soprattutto non è ciò che precisamente l'accusano di essere i nostri pazzi lucidi. Non è una fuga dal reale, dall'azione o dalla responsabilità. Presuppone, è vero, un ripiegarsi metodico (nel senso in cui Descartes parlava di un dubbio metodico), al sicuro dall'agitazione degli atti e dalla dispersione delle cose; piuttosto che un ripiegarsi, una *ripresa* di sé e della propria via. Questo riprendersi si mescola sovente ai movimenti di fuga dal reale, come una colonna di civili in fuga può mescolarsi al ripiegamento delle truppe che raggiungono le loro posizioni di contrattacco. Ne risultano numerose ambivalenze di cui spetta alla lucidità interiore di fare la cernita. Ma i modi di sottrarsi al reale presentano i caratteri del rifiuto e della paura; impoveriscono e disarmano la responsabilità. Il raccoglimento, anche se comincia con un disadattamento o con un insuccesso, non persegue un rifugio, ma una raccolta di forze per un migliore attacco; e non cerca il silenzio per il silenzio o la solitudine per la solitudine, ma il silenzio perché vi si prepara la vita e la solitudine, perché vi si ritrova l'uomo.

L'interiorità non è neppure compiacimento di sé. Anzi, questo compiacimento ne è l'intimo nemico, l'oggetto della sua costante vigilanza. Essa è *rinnovamento* dell'agente e, mediante lui, della azione. Il pazzo lucido è un uomo sicuro: sicuro di sé, sicuro del proprio diritto, sicuro delle proprie funzioni (non si deve neppur dire dei suoi doveri: egli ha l'occhio inanimato e senza inquietudine del funzionario soddisfatto). L'uomo interiore non combatte mai che un combattimento incerto: tutto vi è sempre rimesso in causa per la dialettica degli avvenimenti, come vede bene il marxismo; ma tutto vi è sempre rimesso in causa anche per la sua riflessione e per la sua decisione, che sono responsabili. Le cose e le opere stesse dell'uomo tendono a *far presa* insieme, come « fa presa » il ghiaccio, e ad afferrare l'uomo nella loro rigidità glaciale; anche l'uomo tende a « rapprendersi » nell'inerzia dei propri gesti e del sonno vitale. Sta a lui, e a lui solo, di *riprendersi* e di *risolvere la presa* in sé e, nello stesso tempo, negli irrigidimenti dell'ambiente. Ma egli può far questo solo rimettendo sempre in discussione ciò che è ammesso, solo riesponendo senza tregua ciò che è acquisito. Di fronte a tutti i dogmatismi e a tutti i conformismi, l'unico atteggiamento legittimo dello spirito è l'affermazione. I ribelli, anarchici, neo-stoici, decadenti tutti insieme, la detronizzano a profitto della negazione. Ora l'uomo è, piú profondamente di ogni cosa, interrogazione, stupore, come diceva Platone; cioè, a un tempo freschezza e inquietudine. Un certo realismo denuncia in questa disponibilità interiore una debolezza fondamentale. Certamente! Ma è una debolezza solo per le certezze dormienti, per le strutture mummificate. Da milioni di uomini ragionevoli, chiaroveggenti, responsabili, insoddisfatti, sale verso di esse la minaccia innumerevole delle coscienze viventi. Questa debolezza, questa minaccia, noi vogliamo con tutte le forze ravvivarla, perché è la sola forza di un'umanità di uomini. « È un uomo di umanità », dice il contadino romeno di un uomo che stimi. Bisogna pur giungere a distinguere oggi gli uomini-oggetti, padroni o

schiavi, dagli uomini d'umanità. Il secolo tende sempre piú, attraverso le piú diverse dottrine, a instaurare un universo di uomini-oggetti. Noi prepariamo, traversando tutte le audacie politiche, sociali o economiche che si vorrà, un mondo di uomini di umanità. Ma proprio qui sta forse la massima audacia, quella che accumula contro di sé il massimo odio.

Poiché essa vuole un mondo di uomini liberi, e quando l'uomo non ama la propria libertà piú di ogni cosa al mondo, nulla egli detesta di piú.

Sappiamo a questo punto quanta attenzione dobbiamo rivolgere alle illusioni del momento. La libertà ci è stata data con tutta la struttura del mondo liberale occidentale. Essa è legata nel nostro spirito e nei nostri costumi a tutto un insieme di realtà e di abitudini che stanno per dimostrare il loro esaurimento e il loro anacronismo. La nostra libertà occidentale è troppo leggera, troppo incurante, troppo ripiegata su di sé e non si avverte piú che nella astensione, il rifiuto o la sfida. C'è, tuttavia nel fondo stesso della libertà un bisogno di donarsi ad alcunché di superiore a sé, di assumere altra cosa da sé, di collaborare; essa è invocazione altrettanto e piú che provocazione; e questa verità di fondo è quella che ha sempre opposto i teologi cristiani al liberalismo e ha permesso di leggere in trasparenza sotto tante critiche reazionarie. D'altra parte, oggi, la Russia, l'Oriente ci recano sulle relazioni dell'uomo con la sua libertà un linguaggio talvolta simile, nuovo alle nostre orecchie. Esso ci urta, ma può contribuire a liberarci dalla prigione invisibile delle nostre libertà anguste, gelose e sterili. Non affrettiamoci a respingere, ad anatemizzare; non siamo i conservatori inquieti di una forza cosí rivoluzionaria. Tuttavia, non si può leggere senza emozione l'ultima letteratura liberale: essa difende ciò che non è piú difendibile, con un impaccio evidente o un accecamento sbalorditivo; ma sotto questa confusione freme l'anelito di una grande e inquieta fedeltà all'immagine inalienabile dell'uomo. È necessario scartare le cattive ragioni e sal-

vare l'anelito: quel che noi diciamo liberare la libertà dai liberali.

La libertà non può tuttavia subire eccessive trasformazioni, senza cessare un bel momento di essere la libertà, anche se ne conservi il nome. La libertà non è piú la libertà se è solo l'adesione al movimento della storia o alle decisioni di un regime, quand'anche si riesca a fare di questa adesione un entusiasmo o una certezza interiore. Se una parola assume qui il suo senso pieno, è proprio la parola fondamentale di Marx: il nostro còmpito non è di contemplare il mondo, ma di trasformarlo; solo, non bisogna ridurne la portata. È un modo di contemplare passivamente il mondo, il sognarlo alla maniera dell'idealista. Ma è un altro modo anch'esso passivo di contemplarlo, quello di ammetterlo come ineluttabile, anche se si lavori a dare alla luce l'ineluttabile. Non c'è umanità, se non c'è *avventura* umana, e sempre aperta. Altrimenti, perché durerebbe il mondo, perché si svolgerebbe la Storia? Obbedire alla storia, andare nel senso della storia: anche noi abbiam fatto uso di queste formule per richiamare al peso del reale le immaginazioni vagabonde; ma qua e là si comincia a tirare un po' troppo in ballo la Storia come *ultima ratio*, o piuttosto come sovrano irrazionale di fronte a ogni sforzo sconcertante d'intelligenza e di azione indipendente. Il beneplacito del monarca è divenuto il decreto della storia, redatto e promulgato dai gabinetti di Stato: non vi è nulla di mutato, salvo che il ricorso, possibile con un uomo, non è piú possibile con un sistema. La scienza oggi, come ieri la religione, è asservita a giustificare la sottomissione. Noi temiamo che molti preparino l'ultima rivoluzione come i generali preparano l'ultima guerra. Ieri ancora era rivoluzionario affermare, contro il liberalismo, le esigenze dell'organizzazione e il condizionamento dei nostri destini. Oggi, in seno al movimento di organizzazione universale che si mette difficilmente a punto e che nulla fermerà, salvo forse un gesto assurdo dell'uomo, è rivoluzionario affermare, nell'organizzazione e non contro, la sovranità dell'uomo libero, le cui forme collettive e disciplinate devono essere

l'oggetto, oggi, del nostro principale sforzo d'invenzione. Al senso dell'inserzione storica occorre collegare senza indugio il senso dell'irruzione creatrice. La necessità del tecnico è acquisita contro le resistenze romantiche; ora si sta per fabbricarlo in serie; ecco il momento di suscitare l'epoca del poeta e dell'eroe.

Noi non concepiamo piú l'uomo libero come un solitario. Perciò, a fianco dei collettivismi, ci separiamo dal mondo di ieri. La solitudine interiore è qui fuori causa; al di là della solitudine individualistica, che sopravvive nella massa se la massa non è articolata sullo sviluppo delle vite personali, sussiste nel cuore della condizione umana una solitudine essenziale, testimone del suo inesauribile desiderio. Ma essa non dovrebbe stornarci dal creare strumenti di comunione piú di quanto la delusione creatrice non distolga l'artista dal produrre. Appare chiaro nelle nostre aspirazioni come nel corso obiettivo della storia che il movimento verso la emergenza di comunità sempre piú vaste è legato al movimento di personalizzazione. Si può persino dire che il destino centrale dell'uomo non è di dominare la natura, né di assaporare la propria vita, ma di realizzare progressivamente la comunicazione delle coscienze e la comprensione universale. Per questo fin dal principio abbiamo sempre indissolubilmente associato i termini *personalista* e *comunitario*.

I collettivismi sono stati i primi, se non nella storia, nella storia moderna dell'Occidente, a comprendere e captare questo profondo movimento spirituale. Allorquando lo sviluppo canceroso dello spirito di possesso polverizzava le classi favorite in una specie di flocculazione egocentrica mortale, direttamente opposta alla personalizzazione, i collettivismi raccoglievano l'aspirazione comunitaria là dove lo spogliamento della vita e la solidarietà della miseria l'avevano lasciata pressoché intatta: nelle masse popolari. Il male borghese, per disgrazia, sta invadendole e decomponendole a loro volta. La grande missione dei collettivismi è quella di arrestare

questa morte. Essi non trovano il personalismo a sbarrare loro la via. Lo stesso vecchio socialismo proudhoniano, troppo lo si dimentica, parlava di associazione prima di parlare di affrancamento; e si comincia a riconoscere che la tradizione cristiana, almeno fino alla Riforma, è essenzialmente comunitaria e ribelle all'individualismo.

Ma non bisogna confondere la guarigione di un male e i suoi effetti estremi. Disarmati di energia personale, tagliati fuori dagli appoggi che reca loro una larga dote di inserzioni mondane, gli individui del declinante evo liberale, senza guide e senza difese, sono una materia ideale per le agglomerazioni di massa. Occorre dunque rianimare gli uomini singoli per suscitare collettività che non siano oppressive. L'albero vivo rompe la pietra. Le foreste morte diventano rocce. Cosí le masse totalitarie si dicono già monolitiche: non potrebbero confessare piú chiaramente che riconducono l'uomo, dal suo destino miracoloso, alle potenze della pietra. Non che occorra sognare, contro il mondo moderno, collettività romantiche, eremitaggi, ordini, artigiani: nella miglior ipotesi, potrebbero essere solo oasi, e non strumenti del mondo nuovo. L'uomo collettivo del secolo XX nascerà dai mezzi del secolo XX: velocità, radio, stampa, organizzazione; nessuno dei quali è viziato da una specie di peccato originale; ma la complicità che offrono alla spersonalizzazione gregarile è evidente, e ha già prodotto i suoi effetti in un mondo che perde il gusto della vita personale. Il piú grave pericolo che minacci il collettivismo popolare è di spingere l'esaltazione della massa nel medesimo senso della passione totalitaria, con i medesimi mezzi, invece di afferrarla come la promozione moderna di un popolo ardente e diverso. Pensato col solo riferimento a un'organizzazione inflessibile, l'uomo sarebbe allora costituito in strumento, ridotto all'utensilità. L'utensile, come si diceva dell'antico servo, è *a mercé*. Nulla ne limita l'uso, salvo i bisogni della potenza; nulla impedisce di deformarlo se la deformazione sia utile, di gettarlo via, se lo si giudichi fuori uso. Di fronte al-

l'uomo-strumento, non vi è piú limite all'inumanità. Il nostro collettivismo è al contrario un collettivismo di persone responsabili e libere. Tutte le limitazioni all'esercizio della loro indipendenza possono essere ammesse, specialmente in periodo di bisogno estremo e di crisi collettiva, pur che vengano stabilite nel rispetto profondo dei valori che si comprimono e con l'intenzione di dar loro tutto l'agio compatibile con le necessità del giorno. Noi non coltiviamo l'utopia di una rivoluzione fatta con la buona volontà; ma vogliamo salvare lo spirito senza il quale le discipline necessarie generano il tiranno.

E cosí le nostre istituzioni educative o politiche, nell'educazione del senso comunitario, non devono secondare il sonno delirante dei grandi ritmi unanimi, la rigidità passiva delle strutture militari, l'entusiasmo cieco, l'opinione irresponsabile e fabbricata, ma il gusto dello scambio, del dialogo, dell'impegno, del giudizio, della diversità: vecchie qualità dei popoli, che i popoli devono salvare e diffondere contro le caste.

Abbiam già parlato di trascendenza, e la ritroviamo sulla nostra strada. Secondo la bella parola di Nietzsche, l'uomo è fatto per essere superato. Ma esso non si supera mai in un meno-che-l'uomo, e tutto quel che è impersonale è meno-che-l'uomo. Anche le idee, o i valori, la Ragione, la Giustizia, l'Umanità, la Rivoluzione, non sono uno scopo per l'uomo. Certo, l'immagine che oggi ci facciamo della persona è oscurata e limitata dalla angustia delle nostre prospettive storiche; e il valore dialettico degli ideali è di farci camminare, oltre l'impersonalità delle cose di cui siamo impregnati, mediante la semi-impersonalità dei valori, verso la transpersonalità di una vita aperta e ampia. Tale può anche essere il còmpito storico di un'ondata quale la mistica della massa, che, pur rischiando di consegnarci a un anonimato tirannico, frantuma il nostro individualismo e ci getta al di sopra di noi, finché conserva fervida la sua aspirazione rivoluzionaria. Ma, per pura ipotesi, su

qualsiasi via ci conduca la storia, la guarigione dall'individualismo non è la spersonalizzazione dell'individuo, ma il suo superamento costante: questo costituisce propriamente il movimento di personalizzazione. Cosí non temiamo, per noi, di « superare » la persona, che è superamento, e di cercare, in tutto quanto potrebbe a prima vista sembrarci una tendenza alla spersonalizzazione, la possibile transpersonalizzazione.

Questo principio di superamento è la forza che salda il principio di interiorizzazione al principio di esteriorizzazione, impedisce all'interiorizzazione di dissolversi nel soggettivismo e all'esteriorizzazione di dissolversi nel sonno delle cose. Esso è per la vita personale ciò che la velocità è per la bicicletta o per l'aeroplano: un principio di stabilità nel movimento. Noi ci siamo anzitutto messi in guardia contro le sue caricature; ma l'abbiamo ritrovato nel fondo di tutti i grandi impulsi dell'anima contemporanea, nel principio dialettico del marxismo, nel movimento collettivista, nell'esigenza spirituale. Questa volta, il superamento ci si scopre come lo stesso essere dell'uomo; esso comanda oggi tutte le prospettive dell'azione.

Superamento delle cristianità storiche. Il cristianesimo, presentandosi come un'interpretazione metastorica della storia, non può superarsi nella propria essenza. Ma, sulla storia, depone delle cristianità: amalgame storiche, nessuna delle quali lo rappresenta nella sua interezza, partecipando tutte dei disordini e alle debolezze del secolo. La cristianità moderna è pericolosamente legata al liberalismo capitalistico e borghese. L'espressione dei suoi valori piú alti ne ha subíto, sociologicamente, influssi che li trascinano in parte nella caduta di questo mondo. Sempre piú largo si è fatto lo spacco tra l'universo cristiano e le forze fresche del mondo nuovo. Se il mondo cristiano non vuole che questo divorzio si volga in dramma, deve rompere queste fatali connessioni e, liberando il proprio slancio senza nulla rinnegare, tutt'altro, del proprio rigore, ritrovare sul piano della storia la sua potenza d'urto e, in pari tempo, la via

delle realtà moderne e delle anime vive. La costituzione di partiti cristiani nell'intera Europa, l'indomani della seconda guerra mondiale, non è senza pericolo per questa libertà creatrice. Essa tende a identificare il cristianesimo con un certo centrismo, che non può rappresentarlo né esclusivamente, né essenzialmente. Il cristianesimo non è un freno, ma una *stultitia*, una forza insensata di sconvolgimento e di progresso. Esso non può certo fare a meno di presentarsi in maniere diverse secondo i temperamenti che lo esprimono, e nulla si oppone a che esso esista in mezzo a partiti diversi dai partiti cristiani di moderazione e di conciliazione. Ma la loro posizione è giustificabile solo se le forze vive del cristianesimo combattano in pari tempo all'avanguardia della storia. Ora i cristiani, in massa, ne hanno perso l'abitudine, a forza di aver confuso la vita interiore col ripiegamento soggettivista, la saggezza cristiana con l'ordine sociale ufficiale. È necessario che la riprendano, se non vogliano essere ricacciati nelle catacombe, dove li avranno condotti non solo la malizia degli uomini, ma le loro rinunce e la loro propria insensatezza.

Superamento del razionalismo. Il suo còmpito non è superato. In un tempo in cui prosperano i miti ciechi e gli allettamenti affettivi, è bene che degli uomini, per temperamento e magari anche con un po' di miopia, vadano ricordando che il piacere di giudicare, la libertà di comprendere, l'intolleranza della confusione contano nei contrassegni elementari di una vita personale. Ma il razionalismo quale si è costituito nel corso del Settecento e dell'Ottocento somiglia all'opera di un giardiniere che abbia coltivato nella foresta primitiva un'aiuola di fiori e di carpini, volendo ignorare la minaccia delle bestie feroci e delle paludi, che lo circondano. Sesso, guerre, tirannidi, hanno condotto gli istinti che egli non voleva riconoscere a sconvolgere il suo fragile edificio. Le tempeste dionisiache della prima metà di questo secolo non sono semplici accidenti. Noi non possiamo piú considerare la felicità come una conseguenza infallibile della scienza. Altre forze operano,

sotto la nostra pellicola di civiltà, inesplorate e selvagge. Dobbiamo ormai rinunciare alla ragione rassicurante delle idee chiare, riscoprire l'uomo in tutte le sue dimensioni e ricomporlo in tutta la sua ampiezza. L'interno dell'Africa è ora conosciuto e coltivato, ma l'interno dell'uomo resta misterioso e indomito. Le grandi esplorazioni del secolo XX, se esso prende coscienza del suo cammino, non si chiamano Stretto di Magellano, Terra del Fuoco, Niger, Tibet, ma il mio corpo, i miei istinti, i miei bisogni, le mie aspirazioni, la nostra vita collettiva.

Superamento del marxismo, socialista o comunista. Non si compirà certo prima che tutti coloro che lo propongono con leggerezza irritante, prima di superare, conoscano e riconoscano le ampie possibilità di questa dottrina, eretta, solitaria, sul margine del mondo moderno, come accusatrice di tutte le rinunce di questo mondo. Bisogna che « marxismo » cessi di divenire un termine di lotta. Proprio perché un mucchio di « socialismi liberali » o di « socialismi umanistici » si rifiutano a questo tuffo preliminare negli scritti marxisti o nell'intimità dei movimenti operai, proprio per questo il loro « superamento » del marxismo è accolto dai marxisti provati soltanto con un legittimo sogghigno. Ma questi sotterfugi della malafede non devono accecare le lezioni della storia. Una volta condannate queste leggerezze, si comprende male che un marxista si irriti all'idea di un superamento del marxismo. Per definizione, il marxismo non è un sistema, ma un metodo di analisi e un metodo di azione, Per ipotesi, è dialettico e il suo procedimento non è l'applicazione di uno schema prestabilito, ma il progresso incessante di un'azione che rischiara un pensiero, di un'opposizione che scavalca una posizione. Ogni situazione del marxismo è, nello spirito stesso della dottrina, superata in ogni momento per la condizione della congiuntura, per le lezioni dell'esperienza, per le maturazioni consecutive dell'interpretazione. Un marxismo cosí aperto può non esser piú molto lontano da un realismo personalista, purché si ricolleghi all'ispirazione primitiva di Marx, che, al di là del

disordine delle cose, aveva soprattutto di mira l'alienazione delle persone e, al di là del regolamento delle società, la liberazione degli uomini. Certo, il personalismo scopre il paese dall'interiorità e della trascendenza piú largamente di quanto non lo faccia il piú aperto marxismo. Per contro, grava su di lui il ritardo di tutta la sua analisi filosofica dell'*Homo faber*, di tutta la sua analisi economico-sociale del mondo contemporaneo, di tutta la sua esperienza di azione. In un superamento reciproco, appoggiato sull'ispirazione vivente delle masse popolari, essi potrebbero insieme e rinunciando a trincerarsi, condurre la grande esplorazione totale dell'uomo nuovo, in cui verrebbero salvati e trasfigurati tutti i valori permanenti dell'uomo eterno.

Nei cinquant'anni che verranno, l'Europa farà sapere se ha avuto il coraggio di condurre su tutti i fronti questa vasta metamorfosi delle proprie strutture, dei propri pensieri e del proprio destino. Il personalismo si propone di contribuire a questa impresa di vasta ambizione, per cui famiglie ancora nemiche dovrebbero riconciliarsi. La sua prima tappa sta nel preparare il terreno d'incontro. L'avvenire detterà le seguenti.

Gli equivoci del personalismo

Ci sono due modi di prendere la via del personalismo.

Noi lo concepiamo come un'avventura aperta, fatta di avvenire piú che di passato; esso ci ricollega senza dubbio a una linea precisa di valori e di presenze storiche, ma non abbiamo ancora finito di liberare questi valori dai malintesi e dalle sopravvivenze sociologiche che li neutralizzano sulla via dell'avvenire, col pretesto di tutelarli. E cosí, vigili contro le insidie di ogni fedeltà, ci manteniamo continuamente disposti a spezzare la crosta superficiale dei principî, per scoprire al di là di esso certe esigenze che il giorno prima ci sarebbero sfuggite o ci avrebbero sconcertati; senza aver paura di contraddirci domani, se domani l'esperienza e la realtà dovessero contraddirci; pronti a rinunciare a qualunque etichetta speciale, se per effetto di un'inattesa rifrazione dell'ambiente questa etichetta dovesse offuscare il nostro intento e compromettere la battaglia nella quale noi occupiamo un settore. La nostra massima preoccupazione è di conservare il personalismo come invenzione e come attenzione sempre tese. Perciò ripudiamo coloro che lo congelano in sistema o lo abbassano a verbalismo.

L'altra via è quella delle chiacchiere e dell'equivoco. Ogni sforzo per far scaturire un mondo nuovo da vecchie tradizioni offre senza volerlo, agli spiriti incerti o pigri, un apparato di formule

nuove che essi utilizzano per sopravvivere a se stessi, abbigliandosi secondo la moda del giorno. Una denominazione come « personalismo » diffonde allora, in margine ai significati precisi che alcuni cercano di dargli, un rumore confuso di formule male assimilate, di apparenze pretenziose e di controsensi grossolani. Ciò che in una sede è permanente esperimento e volontà di rigore, diviene altrove logomachia, formulario e abuso di parole. Non sarà inutile isolare sin d'ora qualcuno degli equivoci del genere, senza far altro, del resto, che raccogliere insieme qui alcune distinzioni implicite nelle pagine che precedono.

La tentazione piú comune è quella di camuffare col personalismo una semplice reincarnazione dell'individualismo. Ma se il *noi* è anteriore all'*io*, se la vita personale non è ripiegamento *su* di sé, ma movimento *verso* e *con* altri, *verso* e *sul* mondo materiale, verso un *al di sopra* e un *al di là* dell'acquisito, e se ciò essa è tanto fondamentalmente quanto è raccoglimento e interiorità, il personalismo si pone allora agli antipodi del narcisismo, dell'individualismo, del culto egocentrico; e grava con tutto il suo peso nel senso dell'aspirazione piú evidente dell'uomo moderno, la si chiami collettivistica o comunitaria.

Quest'aspirazione, in ogni modo, non è soltanto uno stato d'animo; è il portato di strutture che ci impongono una vita collettiva sempre piú importante, e limitano senza remora, in materia sociale, il campo della fantasia individuale o dei ritiri privati. Come si può essere cosí ciechi da non paventare che questo movimento, nel suo slancio, rischi di rompere l'equilibrio umano e che, per salvarci dall'anarchia degli interessi, ci precipiti nella tirannide delle strutture? La metà degli avversari del socialismo non sarebbero piú tali se potessero essere sicuri che al termine del cammino non si trova lo Stato totalitario. Giusta o sbagliata, reazione dell'istinto o risultato della propaganda, questa paura delle tirannidi collettive, per la sua potenza, per l'entità e sovente per la qualità

delle forze che distoglie dal socialismo, non può essere trascurata; lasciandola senza risposta, la si spinge ad alimentare un nuovo fascismo che, ancora una volta col pretesto di salvare la libertà, ancora una volta la strangolerà.

Ma dare ragione *a priori* a tutte le giustificazioni di cui questo timore si gonfia, incoraggiarlo nei suoi semplicismi, alimentare le illusioni e gli anacronismi che ne sono ispirati, equivale a stornare verso un'opposizione sterile certe forze che dovrebbero contribuire all'edificazione della Città collettivista, portandole l'acuta sensibilità, che esse hanno, delle sue possibili deviazioni. Ciò che diceva Bacone della natura non è meno vero per la storia: non si pesa su di essa se non obbedendole. Un popolo che rifugga dall'avvenire per timore dei suoi eccessi è un popolo malato e indegno di avvenire.

Le forze di resistenza che qui si accumulano sono tanto piú da paventare in quanto il vecchio istinto egocentrico e l'evoluzione rapida dell'ambiente le fanno ripiegare su di sé per effetto della confusione. Le maglie dei poteri si rinserrano sempre piú sul libero campo delle spontaneità individuali, e i diversi poteri — economico, politico, educativo, giuridico — si trovano sempre piú legati e dipendenti fra di loro. Non si tratta soltanto, già oggi, delle esigenze del « dirigismo » e della formazione delle « masse »; domani saranno le restrizioni imposte dalla penuria dei beni, dalla decomposizione dei regimi e dalla resistenza dei privilegi; e ben presto saranno le necessità imperiose del controllo atomico a condurci a grandi passi verso strutture mondiali di organizzazione e di autorità. L'uomo del Novecento ha la vertigine di questi nuovi spazi umani, non comparabili con quelli a cui ieri eravamo abituati, come ieri aveva la vertigine dei nuovi spazi astronomici. Ancora avvezzo alle protezioni molto vicine dell'istinto, ha la sensazione di essere esposto senza difesa a dimensioni collettive troppo vaste; nell'esatta misura in cui si è potuto formare sin qui una vita

protetta, un cerchio di privilegi, ha paura di esser roso dalle masse e di perdere, per opera degli uomini, quel che lo fa uomo.

Cosí vediamo talvolta svilupparsi, sotto lo schermo del personalismo, una reazione puramente difensiva, che tradisce l'irrigidirsi dell'istinto sconcertato piú che la fermezza di un genio adulto inteso a dominare le proprie opere. Va ricordata a questo proposito la parte inevitabile di solitudine e di contrasto che comportano la creazione e la vita. Ma, lasciando correre il pensiero in questo senso, ci si fissa a perpetuare una concezione romantica e anarcoide della vita personale, che la nostra epoca a ragione contesta. Ci si fa un programma e un titolo di gloria di essere antipolitico e anticollettivista, di disprezzare le masse o di maledire le macchine. E certo, cammin facendo, si evocano anche verità; ma, isolate e sistematizzate, esse non servono che a chiesuole melanconiche e a eremitaggi confortevoli, dove certe immaginazioni straripanti e certe sensibilità ferite dal ritmo di un mondo troppo vivo si sottraggono alle difficoltà della lotta, preferendo le comodità dell'anatema. Questa reazione di ripiegamento è frequente fra artisti ancora formati dall'individualismo dell'ambiente. In politica, si ricollega alla vecchia tradizione di tendenza anarchica. Pur cosí umanamente simpatica, questa corrente è ancora solidale con l'epoca liberale, e troppo spesso oggi dà vita solo a rivoluzionarismi infecondi o a quei raggruppamenti di refrattari di tutti i partiti che si sono creduti piú volte abilitati a tracciare una « terza via », mentre non mettono insieme altro che amarezze, negazioni, impotenza.

Ben lontani dal disconoscere ciò che molto spesso vi è, in siffatti atteggiamenti, di implicita ricchezza umana e di presentimento personalista, dobbiamo stare tanto piú in guardia contro queste malattie infantili del personalismo in quanto dilapidano una forza preziosa. Ci fu un'epoca in cui gli operai rompevano le macchine destinate un giorno a liberarli, perché ne vedano solo il danno temporaneo, legato a una certa condizione delle strutture sociali.

Molti nostri contemporanei si scagliano contro le forme giovanili del collettivismo in maniera altrettanto cieca e per un'identica povertà di immaginazione. Di fronte a questa tentazione, dobbiamo rinsaldare il nostro pensiero. Si tratta certamente di resistere con ogni nostra energia al ritorno di Leviatano; ma, nel mondo del Novecento, il mezzo di scongiurarlo si può trovare solo nel personalizzare il collettivismo, e non nel rinfrescare l'individualismo. L'anarchia individualistica e l'anarchia totalitaria sono legate insieme: prolungare la prima equivale a offrire alla seconda i migliori pretesti e a facilitarle la via.

Un'altra forma di semplicismo consiste nel presentare il personalismo, sia per combatterlo che per difenderlo, col linguaggio dello spiritualismo e dell'idealismo tradizionale. L'idealismo — dice Marx in una critica troppo poco apprezzata dagli antimarxisti e, talora, nel suo senso preciso, dagli stessi marxisti — l'idealismo parte dal postulato che « lo spirito vive al di fuori del mondo reale, cioè fuori della massa dell'umanità ». Cosí, per esso « la storia dell'umanità diventa la storia dello spirito astratto dell'umanità, conseguentemente estraneo all'uomo reale ». Questo « spirito » « fa capo alla filosofia piú conservatrice, perché essa si immagina di avere trionfato del mondo obiettivo, reale e sensibile dal momento che l'ha trasformato in un semplice ideale, in una semplice caratteristica della conoscenza ». In questo modo di sovrapporre al mondo concreto, in cui l'uomo è impegnato corpo e anima, un mondo ideale inefficiente, e di « lasciar correre » il mondo reale nelle mani di chi voglia prenderselo, come non riconoscere questo spiritualismo o questo idealismo moderno, estraneo tanto al realismo cristiano quanto al materialismo dialettico, e contro il quale, pur partendo da prospettive diverse, realismo cristiano e materialismo dialettico conducono una battaglia analoga? L'errore costante di molti marxisti, quando si trovano in cospetto del pensiero personalista, sta nel metterlo alla pari di questo idealismo contro il quale posseggono armi provate, invece di riconoscergli una pro-

spettiva altrettanto estranea che la loro rispetto a quella del loro avversario tradizionale. D'altronde, non è certo che l'idealismo porti sempre il proprio nome, ed esso talvolta potrebbe pur chiamarsi materialismo, se prestiamo fede a questo straordinario schema di Marx [1]: « Ogni estremo è un altro estremo. Lo spiritualismo astratto è *materialismo astratto*: il materialismo astratto è lo *spiritualismo astratto* della materia ». E ancora possiamo dire con Marx, con una piccola modificazione di vocaboli: « Il naturalismo o umanismo realizzato differisce dall'idealismo quanto dal materialismo, costituendo nello stesso tempo la verità che li unisce entrambi ». Noi preferiamo *realismo* a *naturalismo*, ma il segreto punto di unità evocato da questo testo è proprio il riferimento centrale della nostra prospettiva. Occorre ancora che questo realismo sia presente in ogni espressione del nostro pensiero, e respinga senza posa i ritorni mascherati dell'atteggiamento idealistico.

1. Cosí, l'atteggiamento personalista si riduce talora a una specie di sacra eloquenza. « Difendere la persona » viene a corrispondere a una dichiarazione comoda, anche leggermente filistea, che camuffa il pigro rifiuto di porre i problemi reali nei punti scottanti. Lo abbiamo visto recentemente raggiungere la fonte di ogni eloquenza anestesica: cioè, i programmi radical-socialisti. La vanità individuale, la presunzione sermoneggiante prediligono le parole che procacciano nobili pretesti, adatti a dimenticare gli equivoci pratici nei quali ci si ostina a vivere. Questo personalismo moralizzante naviga fra cielo e terra, per tradire a un tempo e cielo e terra. Giacché dal cielo alla terra, dall'eterno che è nell'uomo fino alla lotta quotidiana per l'esistenza, corre un legame diretto e quasi una robusta affinità. Ma le armonie intermedie, gli ordini morali, le velleità sociali o socializzanti, gli evangelismi rarefatti, tutte queste chiese impalpabili, senza tetto e senza pilastri, sono

[1] Nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel.*

estranee sia alla sofferenza degli uomini che alla loro piú elevata avventura. Di fronte a esse, materialisti e mistici si sentono solidali, purché il materialismo tenda al di là dell'organizzazione tecnica e il mistico non la dimentichi. Non ha nessun interesse per il personalismo il fatto che il socialismo cominci a dirsi umanista nel momento in cui non è piú socialista; che introduca nel suo statuto la persona umana nell'ora in cui diserta le battaglie, necessarie per la propria liberazione. Non ha per noi piú nessun interesse che il marxismo « si superi » semplicemente smussando la punta della sua analisi storica e del suo vigore rivoluzionario. È bene ricordare che il personalismo non mira all'edificazione dei socialisti, ma a edificare la Città socialista.

2. La sollecitudine che il personalismo afferma di avere costante in un mondo sempre piú dedito alla menzogna, all'illusione e al cinismo — cioè il rispetto della verità, dell'obiettività e del dialogo tra uomo e uomo — viene talvolta deviata verso una specie di arroganza dogmatica, un'apologia sistematica dell'astensione, che è la piú sottile degenerazione dello spirito di obiettività. La verità, e specialmente la verità storica, non si può conoscere se non in un impegno vissuto. Ritirarsi in camera alta e, da una posizione di arbitro, giudicare di tutti e di tutto, in nome di criteri astratti, diviene a lungo andare, attraverso una tecnica di apparente lucidità, un sistema di accecamento. Giacché la verità sulle cose umane non esce bell'e fatta da due assi di coordinate, ma da una comunità di destini con le preoccupazioni, i problemi, gli errori, anche, di coloro coi quali dividiamo la sorte; essa si svela piú nel cameratismo d'una via comune che nei disengi tecnici.

La pratica personalista deve stare costantemente in guardia contro questo puritanesimo storico. Da posizioni contrarie ci accade sovente di snidare illusioni convergenti: ma questa dialettica tra gli ostacoli opposti dev'essere un mezzo per forzare i passaggi, non per sfuggirli. Noi abbiamo cura che le nostre adesioni si conservino

vigili e che non trapassino nel sonno conformista: ma la vigilanza ha per scopo l'assiduità dell'impegno, non lo scoraggiamento. A ogni svolta sta in agguato la tentazione dei *né-né*: né fascismo né comunismo, né dittatura né anarchia, né questo né quello, né capra né cavoli. Il non-intervento, sotto questo aspetto pacifico, è un'arma camuffata. Noi sosteniamo che ci sono quelli che hanno tradito *col* nazismo e quelli, come Chamberlain o Daladier, che hanno tradito *di fronte* al nazismo; ed è una debolezza della coscienza europea non averli citati al medesimo tribunale. Certamente, si presentano situazioni che ci pongono di fronte a una serie di imbrogli nessuno dei quali può soddisfarci; ma quando non si può scegliere l'ostacolo, ci rimane almeno il còmpito di lavorare a forzarlo. Il personalismo ordina di scegliere e di agire, anche nella piú drammatica oscurità di giudizio, poiché solo una scelta è allora nel caso di schiarire le tenebre, e a questo scopo val meglio una scelta sbagliata che nessuna scelta. L'unica condizione che ci si pone è che lo scoramento o l'incertezza non rendano cieca e passiva la scelta.

3. Un'altra forma di evasione verso l'idealismo assume oggi gli aspetti dello spirito di catastrofe. Il delirio che se ne sviluppa è un classico sintomo della febbre delle crisi. Può stupire che parliamo a suo riguardo di idealismo, dato che esso si mostra severo verso l'idealismo serafico delle visioni ottimistiche della storia; ma esso costruisce in sua presenza e coi suoi medesimi comportamenti evasivi un idealismo nero, non meno artificioso e debilitante. Si dice che alcuni dei suoi fedeli si definiscano da sé come apocalittici; altri, stakhanovisti dell'anatema — cosí, or è poco, un grande scrittore profetico [1] — riversano per intere settimane il loro disgusto superbo e solitario su di un mondo condannato. Questa posizione circondata di fulmini e di tragica grandezza offre alletta-

[1] Allusione a Georges Bernanos [*N.d.T.*].

menti sicuri fra la mollezza e l'indifferenza dell'ambiente, e non è priva di tentazioni piú spettacolari: accade agli angeli distratti di dimenticare la tromba dell'Apocalisse sul tavolino dei caffè letterari, e il primo venuto può darvi fiato per chiamare a raccolta un pubblico. Sia esso di alta o di media qualità, questo catastrofismo troppo spesso deriva da insuccessi di ordine personale, da certi *a priori* politici (la data da cui si fa partire la decadenza del mondo moderno è allora rivelatrice), o da disorientamenti collettivi; e ciò accade troppo spesso e troppo palesemente in verità perché si possa sempre credergli alla lettera. Il carattere rivoluzionario delle sue ire iniziali è incontestabile; e qui sta il suo valore d'urto; ma arrestandosi, come fa, all'imprecazione e alla pratica disperazione (anche quando parla di gioia e di speranza trascendente), si trasforma in malattia infantile della rivoluzione spirituale. Per lui non vi sono che due sbocchi: un rivoluzionarismo perpetuamente amaro e turbolento, dissolvitore di ogni azione concertata; oppure, quel conservatorismo disingannato, che sempre ha portato la lucidità troppo amara della sua critica morale a servire di difesa alle ultime apparenze dell'ordine.

4. All'estremo opposto rispetto a questo umore aggressivo, si può sviluppare sul personalismo, e soffocarlo di lenta morte, una specie di pacifismo.

Il nostro umanismo è volontà di totalità. Il mondo moderno ha diviso l'uomo, e ognuno dei frammenti intristisce in isolamento: noi cerchiamo di ricomporlo, di riunire in lui il corpo e lo spirito, la meditazione e le opere, il pensiero e l'azione. La storia, girando, strappa la stoffa del tempo; noi tentiamo di ricucire la tradizione di un'eternità dal volto sempre nuovo, insieme con l'invenzione di un avvenire sempre pieno di rivelazioni sconcertanti. Dottrine diverse si disputano il campo chiuso delle ideologie: noi pensiamo che se ne debbano sfondare le frontiere, rovesciarle per mezzo della loro stessa esigenza, superarle e invitarle a superarsi mediante uno

sforzo creatore che penetri nel profondo della loro verità e in pari tempo lo metta alla prova col fuoco della negazione dialettica. Cerchiamo di ritrovare una fraternità di pensiero e di azione fra uomini che si ignorano e a volte si avversano. La negativa, la rottura, la sfida, sono un mezzo di questa dialettica, e abbiamo visto a quali ripiegamenti possono condurre; ma essa implica anche e indissolubilmente uno spirito di sintesi, di riconciliazione, di totalizzazione.

È questo il punto in cui può insinuarsi un pigro sincretismo. I personalisti dànno talora la sensazione di voler essere dappertutto, di cercar sostentamento presso guelfi e ghibellini, di voler integrare senza discernimento, di annettere senza vergogna e di digerire senza difficoltà. Quando non si rimprovera loro questo modo di imperialismo ideologico, li si accusa di starsene paghi di un « pluralismo » che non significa null'altro che la conservazione dell'anarchia attuale, un gusto morboso per le iridescenze di un mondo che si decompone. Se tale fosse il personalismo, non sussisterebbe nessun asse rigido per il suo pensiero e la sua azione, che sarebbero entrambi disarmati da tanta accoglienza e da tanta flaccida generosità e, in ultima analisi, non disporrebbero piú che di una immensa buona volontà, espressione d'incertezza e di impotente tenerezza.

A questi critici càpita di colpire giusto, poiché nulla è piú facile che ricadere dall'unificazione alla confusione e dallo sforzo dialettico alla pigrizia eclettica; e un richiamo al rigore è anche necessario; unificare non è mai possibile senza sacrificare, si tratti di spiritualità, di arte o di politica: nulla è piú remoto dalla creazione, sempre unificante, quanto il sincretismo, sempre decadente. Il pluralismo, da parte sua, non può e non deve mai richiamare se non la sollecitudine ad articolare ciò che tende a essere massiccio, rifiutando di far collezione di contraddittori o di incoraggiare il particolarismo ostinato che volentieri si copre del suo nome. La storia è una ferrovia a binario unico, e a binario stretto; al treno che adempie un servizio pubblico non si chiede di sgambettare

come un cucciolo o di trastullarsi come un poeta. Dovunque vi è verità, organizzazione o autorità, non sono di regola né l'eclettismo né il pluralismo, per quanto occorra rinforzare, contro le forze di irrigidimento, la protezione dello spirito indomabile che anima ogni verità, ogni organizzazione, ogni autorità. Quando infine raccomandiamo di penetrare certe dottrine che ci sembrano a prima vista estranee, quando incoraggiamo il dialogo e il desiderio di dissetarsi a ogni fonte viva, intendiamo naturalmente che il dono di accoglienza resti inseparabile dal rigore e dalla decisione. Pretendere di « superare » una posizione prima di averne raggiunto la comprensione elementare, è veramente il modo di procedere dell'idealismo, che si procaccia una soddisfazione illusoria per evitare di affrontare la realtà e cerca il superlativo verbale per coprire una inconfessata impotenza. Per superare, occorre prima capire, poi passare attraverso, infine dominare. Che si tratti di accoglimento o di superamento, sarà sempre un asse di valori irreducibili a donare alle verità riunite la prospettiva, il senso, e perfino la fibra.

L'esistenzialismo sotto certi aspetti può passare per un equivalente del personalismo. All'uomo « generale » dei moralisti o dei logici, all'automa sapiente dei tecnici, contrappone l'uomo a un tempo situato e interiore, esposto e pure segreto, la cui immagine è, infatti, comune a una lunga serie di pensatori che si possono designare egualmente bene come esistenzialisti o come personalisti.

Tuttavia nella tradizione piú propriamente esistenzialista, — si tratti di Pascal o di Kierkegaard, di Jaspers o di Heidegger o anche di Sartre, — vi è una doppia inclinazione, verso il solipsismo e il pessimismo, che la discostano talvolta radicalmente dal personalismo quale noi l'intendiamo, o, nel caso che la deviazione sia minima, lo specificano nettamente.

Contro l'inclinazione al solipsismo, l'esistenzialismo ha lottato fin dalle sue prime espressioni, per compenetrate che fossero di filosofia romantica, ma non può fare che si dimentichi che esso è

partito da uno scredito sistematico dell'« obiettivo » con l'attacco di Kierkegaard contro Hegel. Kierkegaard non è stato sfiorato o quasi dall'idea che una vita secondo obiettività possa e debba essere complementare di una vita secondo soggettività, per garantire l'equilibrio umano. Pertanto, la sua etica al di là dell'etica tende sempre a essere un'etica della solitudine, del segreto e dello straordinario. In questa prospettiva, il mondo, come si dirà piú tardi, risulta veramente di troppo: dimentica se stesso o non si scopre che come nulla e assurdità; oppure, come in Kafka, presenta l'essere allucinatorio e delirante di un indefinito in cui l'uomo si perde. Questo acosmismo metafisico non può che rigettare l'uomo verso una tragica solitudine, per quanto si desideri situarlo e impegnarlo, e lo spinge cosí verso un apoliticismo appassionato, tenuto vivo da una ripugnanza teologica o scettica per tutte le forme di organizzazione. Questa posizione-limite ci riesce inaccettabile, in quanto pensiamo che l'uomo si esprime per mezzo dell'oggettività altrettanto che per mezzo dell'interiorità, decifrando e propriamente inventando il mondo visibile del pari che tendendosi sulla verticale del proprio segreto. Posizione che uomini come Barth o Jaspers hanno solamente rasentata, senza scivolarvi.

Da queste differenze di prospettiva risultano necessariamente divergenze politiche.

Se l'esistenzialismo non avesse altro significato oltre a quello di richiamare il senso tragico dell'uomo e del suo destino, contro l'ottimismo vano dell'espansione liberale, non potremmo che sentirci d'accordo con lui; ma il discredito che getta su tutto quanto non è libertà pura e quasi gratuita, almeno al suo primo scaturire, tende a svalutare ogni esistenza consolidata: quella del mondo, quella della storia, quella delle società organizzate, anche quella delle fedeltà personali. Pessimismo attivo, certamente; ma una azione che dà l'intensità rifiutando la speranza, chi può sedurre al di fuori di una minoranza già sperimentata e nutrita di disprezzo? Essa si pone in una specie di incapacità congenita a ritro-

vare una certa forza di vita, una certa ingenuità di speranza, indubbiamente necessarie ai grandi disegni e alle vaste comunioni. Questa gnosi dell'azione pencola fatalmente verso una politica aristocratica e ritirata, la cui tentazione dominante è l'astensione. Quando la smania dell'azione intensa prevale sul disinganno, il fatalismo dell'avventura a ogni costo e qualunque ne sia il senso può sostituire l'inclinazione all'astensione. Questi due atteggiamenti sono apparentemente opposti, ma la loro comune ispirazione li ravvicina in una medesima riluttanza all'opera storica progressiva, in cui la fede viva si unisce alla viva ragione. Entrambe rischiano di servire di terreno ai fascismi. Vero è che l'esistenzialismo, come filosofia, protesta con tutte le sue forze contro questo risultato, del resto non fatale; ma è necessario vederne la possibilità allo scopo di prevenire da questa parte una sollecitazione interna di un movimento di pensiero dotato d'altronde di tanta ricchezza.

Gli equivoci che finora abbiam tentato di prevenire sono tuttavia, nonostante il titolo, piú *sul* personalismo che *del* personalismo; nascono in ogni modo da controsensi che si innestano direttamente sulla sua ispirazione. Bisognerebbe aggiungervi, piú esteriormente, quelle che chiamerei le *liaisons dangereuses* del personalismo. Non vi è luogo, come abbiamo detto, a deduzione immediata e fatale da un pensiero teorico a un'azione pratica. L'azione traduce sempre una filosofia dell'uomo e della storia, ma la esprime solo in composizione con un'analisi diretta delle sue condizioni empiriche; e, se quest'analisi non è integrata col giudizio che esprime l'azione, la dottrina rimane ondeggiante, le sue indicazioni pratiche indeterminate; e ciascuno la concatena coi propri bisogni. Ne segue che per inserire il personalismo nel dramma storico del nostro tempo non basta dire: persona, comunità, uomo totale, ecc...; bisogna anche dire: fine della borghesia occidentale, avvento delle strutture socialistiche, funzione iniziatrice del proletariato, e spingere con precisione ancora maggiore, anno per anno, l'analisi delle

forze e delle possibilità; senza di che il personalismo diventa una ideologia buona per tutto, si disarma della sua punta rivoluzionaria e viene irretito al servizio delle inerzie conservatrici o riformiste. Una filosofia-spada, come è stata chiamata, diventa una filosofia-maschera; in senso proprio, una mistificazione.

Non nominerò che per ricordarli, tanto è qui evidente la speculazione, i tentativi per fare della « difesa della persona » il tema principale della piú gretta conservazione sociale. L'anticomunismo che non osa confessare il suo vero nome e che mobilita, sotto pretesti ideologici, tutte le resistenze al cambiamento delle strutture sociali sarebbe ben lieto che gli si accordassero credenziali di nobiltà filosofiche. Prima cura del personalismo è stata quella di rifiutargliele.

In un campo meno angusto, molti cercano di coprire sotto al personalismo una difesa del liberalismo. Dei valori che esso afferma — persona, libertà, iniziativa — essi fanno una specie di blocco spirituale « antimarxista » nel quale ammonimenti pertinenti si mescolano senza distinzione a riflessi di difesa sociale. Koestler, quand'anche non lo volesse, è oggi il punto di ritrovo di questa confusione. Essa altera doppiamente l'ispirazione personalista; da una parte, non tenendo conto di tutto il settore dei valori e delle realtà collettive; dall'altro, fissando i valori che abbiamo messi in evidenza secondo il senso e lo statuto particolari ricevuti nell'epoca liberale, e tentando poi di far passare come assoluto queste formazioni transitorie. La libertà dei diritti dell'uomo e del secolo XIX, questo diritto incondizionato di andare e venire, di parlare, di scrivere, di fare mercato del denaro e dello stato, esprime la situazione del liberalismo nascente nel momento in cui, di fronte a un campo d'espansione praticamente illimitato, occorreva dare all'interesse privato il massimo di possibilità: il tempo del mondo finito e pieno non permette piú oggi lo stesso agio e la stessa anarchia di movimento ed esige urgentemente un'organizzazione che implica una limitazione fatale delle libertà tradizionali. Di piú, questa libertà

imperiale dell'individuo, che alcuni vorrebbero considerare come un'idea platonica, intangibile e sacra, è sotto questa forma un'idea recente, e non sarebbe entrata nella testa di un uomo del Medioevo piú di quanto non risponda allo spirito del nascente secolo XX; legata all'individualismo, la sua dominante è fortemente egocentrica e ostacola il movimento essenziale della nostra umanità, che non è solo sollecitudine per la coesistenza, nella reciproca limitazione delle fantasie, ma collaborazione, dedizione, comunanza di destino, sacrificio all'ordine o all'avvenire comune. Di fatto, essa non è stata in definitiva per una grande parte che una libertà dichiarativa e formale, negata ai piú. Con ciò il liberalismo ha potuto, in un momento della storia che lottava contro la macchina sclerosata della monarchia decadente, identificarsi col destino dei valori personali. Ma continuare oggi ad affermare questa identificazione, nel momento in cui esso li compromette nel modo piú evidente, vuol dire legare la vita alla morte. Non si tratta ormai piú di difendere la libertà — ormai superata — del liberalismo, ma di dirigere la permanente vocazione dell'uomo alla libertà verso uno statuto nuovo adatto alle condizioni del secolo XX; precarie, da un lato, esse sono, non v'è dubbio, in conseguenza delle rovine e dei disordini da cui solo rudi discipline possono trarci fuori; e tanto piú precarie rischiano di essere quanto piú aspramente i privilegi acquisiti resisteranno alle trasformazioni necessarie; ma queste condizioni nuove sono d'altronde un arricchimento, poiché ci faranno ritrovare una libertà viva, provata da uno sforzo di liberazione piuttosto che da agevolezze ereditate, una libertà drammatica, conquistata e disputata contro le sue proprie opere, una libertà intesa a servire, per cui il senso del lavoro e della salvezza comune, coi sacrifici necessari dell'individuo alla comunità, coi sacrifici delle comodità presenti per un domani migliore, primeggerà sulla rivendicazione egocentrica e immediata.

Alcuni fanno un primo passo sulle vie che uniscono, in una prospettiva personalista, l'individuale al collettivo; ma spaventati,

come abbiamo visto, dal crescere troppo rapido degli spazi collettivi, parlano sí di risveglio comunitario, ma riducono l'affermazione personalista alla difesa dello spirito di campanile.

Essi partono dall'idea, giusta sul piano dei rapporti interpersonali, che l'unità umana normale sia il piccolo gruppo di uomini, in cui ciascuno può mettere alla prova ogni altro per esperienza diretta e prolungata e i rapporti non corrono il pericolo di risolversi nell'impersonalità e nell'astrazione. Sulla scala attuale dei sentimenti (se sia eterna non sappiamo), il piccolo gruppo umano è certamente l'articolazione necessaria delle articolazioni piú vaste.

Ma questa visione pur esatta delle cose si vede degenerare in una complessa deviazione. Pare che certuni nascondano nella mistica del piccolo gruppo una specie di paura di vivere, di freddolosità sociale. La trasformano allora in una critica anacronistica e reazionaria di tutte le unità piú vaste, come se paventassero la grande avventura umana e cercassero di ripararsene in rifugi domestici. Essi si chiudono all'immenso movimento della storia che, nel medesimo tempo che sviluppa l'efflorescenza della personalità, lancia le società e le economie cellulari verso spazi di solidarietà sempre piú estesi, in cui si plasma a poco a poco l'unità del genere umano. Non riconoscono, nell'organizzazione di grande raggio ben diretta, un mezzo potente e rapido per eliminare le servitú che opprimono ancora l'individuo e dimenticano che le forze refrattarie a questa liberazione sono organizzate sulla scala di grandi unità e dovranno anche essere attaccate e spezzate a questo livello; si lasciano andare all'utopia che il moltiplicarsi delle piccole comunità, utile per preparare delle riserve umane alla collettivizzazione nascente, possa bastare per far saltare quelle grosse fortezze, che richiedono ben maggiori cariche di esplosivo. Tutti assorti in una ricostruzione spirituale elementare, non tengono nel debito conto la necessaria parte della politica nell'attuale interdipendenza delle forze. Frammentando e particolareggiando oltre misura la volontà di salvezza,

fornendole troppo presto soddisfazioni immediate, essi disarmano parzialmente la lotta di tutti per tutti.

Il piccolo gruppo ha il suo valore, e il personalismo vi presta, di fatto, un'attenzione speciale; ma senza mai perdere di vista l'unità che deve servire e respingendo la trasformazione dell'iniziativa esemplare nell'utopia economica che ne sposta il senso. Uno dei nostri amici ha un giorno scoperto, in un angolo sperduto del Liechtenstein, una comunità di lavoro che si richiamava al personalismo. I suoi membri avevano adottato come emblema un anello infilato al dito, ma aperto in una parte della circonferenza. Questi uomini, pur associandosi, esprimevano semplicemente il pericolo delle società chiuse e dei miti comunitari a raggio troppo stretto.

È bene individuare una volta per tutte la radice prima di questi diversi equivoci al fine di stroncarli alla base; tuttavia, se è utile prenderne coscienza, sarebbe debolezza lasciarsene impressionare fino a paralizzare il nostro pensiero o a trascinarlo in reazioni incontrollate. Si vedono alcuni, per timore di ricadere nell'individualismo, precipitarsi in tutti i conformismi della tribú e rinunciare allegramente alle piú assolute esigenze dell'uomo personale; altri, per timore di cedere al purismo e all'astensionismo politico, darsi alla demagogia elettorale e lasciar vagare in balía dell'attualità un pensiero senza ossatura. Si potrebbe moltiplicare la lista di questi equivoci nati dal timore dell'equivoco.

Contro queste reazioni mescolate di incertezze e di irrigidimenti, occorre richiamare la doppia esigenza di rigore e di elasticità che sta al fondo del personalismo. Al centro, un asse inflessibile di valori. Ma se la direzione ne è ferma e costante, il campo di realizzazione storica ne fa continuamente variare la figura. Il sistema è nemico della fedeltà tanto quanto dell'immaginazione; il personalismo è pensoso dell'una e dell'altra. Suo còmpito non è di difendere le cristallizzazioni acquisite, anche se formatesi attorno a qualche valore spirituale: esso cadrebbe allora nelle timorosità di

chi è schiavo di una pratica. Esso ha lo scopo di portare l'uomo intero, compreso ciò che in esso piú vi è di eterno, fino a quella punta avanzata dell'attuale, dove si forma l'avvenire dell'uomo; invece di garantire la permanenza dell'uomo, mira a inventarla, attento di volta in volta a ciò che dura, a ciò che nasce e a ciò che muore. Se riesce a scegliere tutte le forze positive dell'uomo, senza disprezzare le piú pesanti e senza indebolire le piú elevate, sarà una specie di profonda salute, piú che un'eccessiva riflessione su se stesso, a distoglierlo dalle sue contraffazioni. Possa esso senza smarrimenti e senza sentimento d'inferiorità adempiere il suo preciso còmpito: che è, in seno a questa civiltà nascente, quello di liquidare gli ultimi veleni delle ideologie agonizzanti e di vegliare contro i pericoli di cui le nuove strutture portano la minaccia. Esso allora non cercherà medietà sospese a creste intenibili, ma la giustizia di tutti fra tutti; poiché non è nello spirito del personalismo, come non è nel destino della persona, costituirsi in gruppo chiuso. Alcuni, che lo hanno sulle labbra, possono tradirlo, e altri lo hanno nell'animo, senza nominarlo.

Ed eccoci al punto...

Il personalismo può sembrare inafferrabile a chi vi cerchi un sistema, mentre è prospettiva, metodo, esigenza.

Come prospettiva, all'idealismo e al materialismo astratti contrappone un realismo spirituale, sforzo continuo per ritrovare la unità che queste due prospettive scindono; il destino dell'uomo vi è coinvolto secondo tutte le sue dimensioni: materiale, interiore, trascendente; l'appello alla pienezza personale, punta e strumento della storia universale, in esso non è separato dall'appello della umanità come tutto, e nessun problema in esso è pensato senza questo doppio riferimento; la storia dell'uomo gli si presenta come una concorrenza drammatica fra questi diversi punti di vista, la crisi perpetua di una dialettica crescente di unificazione e di perfezione. Questo ottimismo tragico si oppone tanto all'ottimismo ingenuo della borghesia in fase ascendente quanto all'irrazionalismo scettico della borghesia decadente.

Come metodo, il personalismo respinge a un tempo il metodo deduttivo dei dogmatici e l'empirismo bruto dei « realisti ». Il nostro destino immediato è di avanzare nella storia e di fare storia, sia pure in una prospettiva eterna secondo la quale tutto questo travaglio umano abbia il suo fine supremo al di là di sé. Pertanto le costanti della condizione umana non possono essere descritte

sotto la forma di uno schema definitivo, tale da poter poi esser applicato senz'altro all'azione; si trovano largamente impegnate nella situazione di ogni momento storico, e possono venir considerate solo attraverso questa situazione, e preservate solo reinventandole ogni volta con la sostanza dell'attuale. Lo stesso personalista cristiano, pur mirando a qualcosa che supera la storia, può avanzare in quel senso solo nella storia, e per determinare i propri mezzi deve interrogarne le possibilità. Qualunque sia quindi la nostra filosofia ultima, l'intelligenza dell'azione non si risveglia che partendo da un impegnarsi nella catena dell'avvenimento, e la regola dell'azione si costituisce nell'incontro di una filosofia dell'uomo e di un'analisi diretta delle congiunture storiche, che comandano in ultima istanza il possibile e il reale.

Come esigenza, infine, il personalismo è esigenza di impegno a un tempo totale e condizionato. Impegno totale, giacché non c'è lucidità valida all'infuori di quella che realizza e non tollera di lasciarsi risolvere in semplice critica; noi abbiamo infatti la passione dell'uomo, ma per noi è una passione efficiente e cerchiamo di comprenderlo per meglio trasformarlo. Impegno condizionato, perché il disaccordo interno dell'uomo, se non teniamo fermamente in mano il timone, fa periodicamente oscillare l'equilibrio delle sue civiltà ora verso il compiacimento solitario, ora verso lo stordimento collettivo, ora verso l'evasione idealistica. Non si tratta di un'immagine dell'uomo o di un sogno dell'umanità che noi si proponga come mito, ma di un lavoro, il lavoro umano in senso proprio, preso in tutta la sua estensione, la perpetua adunata dei dati fondamentali della civiltà, l'invenzione perpetua di una sintesi che nessun'età realizza per sempre. La permanenza dell'uomo è l'avventura. La natura dell'uomo è l'artificio. Assumersi questa avventura, dirigere questo artificio a che l'uomo, sotto a un volto ogni volta inatteso, sia sempre piú uomo, questo il còmpito in cui per noi tradizione e rivoluzione dialogano e si sospingono insieme.

Non esiste zona del pensiero o dell'azione che questa esigenza non debba rinnovare.

L'educazione deve preparare il terreno. Oggi troppo spesso ridotta alla distribuzione superficiale del sapere e al consolidamento delle divisioni sociali o dei valori di un mondo agonizzante, essa deve romperla con questi schemi morti per elaborare una formazione dell'uomo totale, offerta egualmente a tutti, che lasci ciascuno libero delle sue ultime prospettive, ma prepari per la comune Città uomini equilibrati, fraternamente preparati gli uni con gli altri al mestiere di uomo.

La cultura occidentale è divenuta un'eredità inerte nelle mani di una classe sociale che ne conserva solo il godimento, senza rinnovarne le fonti; essa dev'essere ravvivata per mezzo di nuove *élites* di ceppo popolare, che le ridiano autenticità e fecondità.

Vita personale, vita privata, vita pubblica, senza confondersi in una volgarizzazione generale di ogni esistenza, devono offrire a tutti le loro diverse possibilità di arricchimento e, nello stesso tempo cessando di intossicarsi ciascuna nel proprio isolamento e coi propri veleni, fortificarsi mutualmente comunicando. Cosí la vita individuale non apparirà piú come il rifugio dell'egocentrismo e come il lusso di una classe; la vita privata, e in special modo la famiglia, si apriranno in largo respiro, rimanendo campo di prova dell'umanità di ognuno; la vita pubblica si gonfierà dei succhi che le proverranno da esseri piú perfetti in pienitudine. Alla lunga, l'unità del genere umano deve, pur diversificandosi all'infinito, riassorbire tutte le sue fratture mortali: intellettuale-manuale, città-campagna, privato-pubblico, azione-contemplazione.

Non abbiamo potuto esprimere tutte le esigenze di ciò che si chiama talvolta la « rivoluzione spirituale » senza appoggiarle a considerazioni che prendono le mosse da una rivoluzione propriamente politica ed economica. Il personalismo, infatti, considera che le strutture del capitalismo si erigono oggi a ostacolare il mo-

vimento di liberazione dell'uomo e che devono essere distrutte a favore di una organizzazione socialistica della produzione e del consumo. Questo socialismo non l'abbiamo inventato noi: è nato dalla sofferenza degli uomini e dalla loro riflessione sui disordini che li opprimono, e nessuno lo realizzerà senza coloro che lo hanno tratto dal proprio destino. Esso comporta, dal punto di vista umano, due esigenze capitali: non deve sostituire all'imperialismo degli interessi privati la tirannide degli interessi collettivi, e perciò occorre trovargli una struttura democratica, senza indebolire il rigore delle misure che dovrà prendere per impiantare e difendere le sue prime conquiste; d'altra parte, esso è necessariamente guidato, nelle nostre civiltà industriali, dall'avanguardia organizzata dei lavoratori; ma poiché le nostre società sono delle società a struttura complessa, deve cercare di raggruppare attorno a questo nucleo direttivo un consenso il piú largo possibile. Cosí il personalismo, che nel 1789 sarebbe stato senza dubbio liberale, ci comanda oggi di denunciare e di combattere tutte le mistificazioni che la paura sociale potrebbe mettere insieme sotto la sua etichetta, e di unirci risolutamente alla lotta di questa democrazia popolare di cui l'Europa cerca oggi le vie.

In questa lotta, esso ha la sua parte da dare. Le sue sono esigenze che la violenza dei tumulti rivoluzionari certamente compromettono, poiché sono esigenze complesse, e le rivoluzioni sono urti brutali delle grandi forze elementari. Ma venti secoli di esperienza storica non devono perciò andare perduti. Come le altre, cosí la tecnica delle rivoluzioni si affina di giorno in giorno, e deve essere possibile operare l'Europa del secolo XX senza sfigurarla. Su questo risultato noi puntiamo, per esso combattiamo: non compromettere le necessità rivoluzionarie con le esigenze rivoluzionarie, né le esigenze rivoluzionarie con le necessità rivoluzionarie. Qualunque sia il modo con cui un personalista ritenga di dovere oggi intraprendere questa lotta, la libertà relativa d'inserzione non deve

lasciare nessun dubbio sul senso e sul punto di applicazione della lotta. E, se i nostri ideali dovessero disgraziatamente essere ripudiati dai nostri compagni di lotta, coi nostri compagni di lotta noi marceremmo per riconciliarli; poiché le idee sono niente senza gli uomini che soli possono alimentarle.

Finito di stampare il 3 maggio 1975
per conto della Giulio Einaudi editore s. p. a.
presso la Litografia Bona in Torino

C. L. 4234-I

1. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo.*
2. Alexander Gerschenkron, *Il problema storico dell'arretratezza economica.*
3. Norberto Bobbio, *Politica e cultura.*
4. Otto von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto.*
5. John Dewey, *Logica, teoria dell'indagine* (due volumi).
6. Marino Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento.*
7. György Lukács, *La distruzione della ragione* (due volumi).
8. Nicola Ottokar, *Il Comune di Firenze alla fine del Dugento.*
9. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916.*
10. Marc Bloch, *La società feudale.*
11. Baruch Spinoza, *Epistolario.*
12. Ronald Syme, *La rivoluzione romana.*
13. Theodor W. Adorno, *Minima moralia.*
14. Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali.*
15. Arnold Hauser, *Le teorie dell'arte. Tendenze e metodi della critica moderna.*
16. Costantino Nigra, *Canti popolari del Piemonte* (due volumi).
17. Corrado Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento.*
18. Luigi Rognoni, *La scuola musicale di Vienna. Espressionismo e dodecafonia.*
19. Angelo Maria Ripellino, *Il trucco e l'anima. I maestri della regia nel teatro russo del Novecento.*
20. Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche.*
21. Karl Löwith, *Saggi su Heidegger.*
22. Giulio Carlo Argan, *Walter Gropius e la Bauhaus.*
23. Richard Cantillon, *Saggio sulla natura del commercio in generale.*
24. Josef Stalin, *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale.*
25. P. F. Strawson, *Introduzione alla teoria logica.*
26. Maurice Blanchot, *Lo spazio letterario.*
27. Cesare Brandi, *Struttura e architettura.*
28. Bertolt Brecht, *Scritti sulla letteratura e sull'arte.*

C. L. 4234-I

Il movimento personalista, nato dalla crisi apertasi nel 1929 con il crollo di Wall Street, aprí una serie di discussioni per definire «che cos'è il personalismo».
In questo volume Mounier, esaminando e criticando le varie interpretazioni, propone un «personalismo comunitario» che, piú che una dottrina filosofica, è un orientamento etico-politico che rivendica i diritti della persona nell'ambito sociale, in polemica contro ogni forma di conservatorismo che vede l'uomo interiore staccato dalla concretezza storica.
«Il *personalismo* non è un sistema politico in concorrenza con altri sistemi politici – scrive Mounier –. Può sembrare inafferrabile a chi vi cerchi un sistema, mentre è prospettiva, metodo, esigenza. Come prospettiva, all'idealismo e al materialismo astratti contrappone un realismo spirituale, sforzo continuo per ritrovare l'unità che queste due prospettive scindono. Come metodo, il personalismo respinge il metodo deduttivo dei dogmatici e l'empirismo bruto dei "realisti": il nostro destino immediato è di avanzare nella storia e di fare storia. Come esigenza, il personalismo è esigenza di impegno a un tempo totale e condizionato: impegno totale, giacché non c'è lucidità valida all'infuori di quella che realizza e non tollera di lasciarsi risolvere in semplice critica; impegno condizionato perché il disaccordo interno dell'uomo fa periodicamente oscillare l'equilibrio delle sue civiltà ora verso lo stordimento collettivo, ora verso l'evasione idealistica».

Emmanuel Mounier (1905-1950) fu il fondatore nel 1932 della rivista «Esprit», l'organo piú combattivo del movimento cattolico d'avanguardia in Francia.
Tra le sue opere: *Révolution personnaliste et communautaire* (1934), *Manifeste au service du personnalisme* (1936), *Introduction aux existentialismes* (1946), *La petite peur du* XX^e^ *siècle* (1948), *Le personnalisme* (1950).

Lire 1200
(1132)

Il movimento personalista, nato dalla crisi apertasi nel 1929 con il crollo di Wall Street, aprí una serie di discussioni per definire «che cos'è il personalismo».
In questo volume Mounier, esaminando e criticando le varie interpretazioni, propone un «personalismo comunitario» che, piú che una dottrina filosofica, è un orientamento etico-politico che rivendica i diritti della persona nell'ambito sociale, in polemica contro ogni forma di conservatorismo che vede l'uomo interiore staccato dalla concretezza storica.
«Il *personalismo* non è un sistema politico in concorrenza con altri sistemi politici – scrive Mounier –. Può sembrare inafferrabile a chi vi cerchi un sistema, mentre è prospettiva, metodo, esigenza. Come prospettiva, all'idealismo e al materialismo astratti contrappone un realismo spirituale, sforzo continuo per ritrovare l'unità che queste due prospettive scindono. Come metodo, il personalismo respinge il metodo deduttivo dei dogmatici e l'empirismo bruto dei "realisti": il nostro destino immediato è di avanzare nella storia e di fare storia. Come esigenza, il personalismo è esigenza di impegno a un tempo totale e condizionato: impegno totale, giacché non c'è lucidità valida all'infuori di quella che realizza e non tollera di lasciarsi risolvere in semplice critica; impegno condizionato perché il disaccordo interno dell'uomo fa periodicamente oscillare l'equilibrio delle sue civiltà ora verso lo stordimento collettivo, ora verso l'evasione idealistica».

Emmanuel Mounier (1905-1950) fu il fondatore nel 1932 della rivista «Esprit», l'organo piú combattivo del movimento cattolico d'avanguardia in Francia.
Tra le sue opere: *Révolution personnaliste et communautaire* (1934), *Manifeste au service du personnalisme* (1936), *Introduction aux existentialismes* (1946), *La petite peur du* XX^e^ *siècle* (1948), *Le personnalisme* (1950).

C. L. 4234-I

Lire 1200
(1132)